د. علاء طاهر

نهايات الفضاء الفلسفى

الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل

مكتبة مدبولى

نهايات الفضاء الفلسفي

الفلسفة الغربيّة بين اللّحظة الآنيّة والمستقبل

الـــكـــتــــــاب : نهايات الفضاء الفلسفي
الفلسفة الغربيّة بين اللّحظة الآنيّة والمستقبل
المـــــؤلــــــف : د. علاء طاهر
الطبـــعــــــــــة : الأولى عام ٢٠٠٥
النــــاشـــــــــر : مكتبة مدبولى ٦ ميدان طلعت حرب – القاهرة
تليفون : ٥٧٥٦٤٢١ – فاكس : ٧٥٢٨٥٤
www.madboulybooks.com
Info@madboulybooks.com
الإخراج والتنفيــذ : مكتب النصر للجمع التصويرى
القاهرة – تليفون ٧٨٦٣١٩٩
رقـــم الإيـــداع : ٧٦٨٣ / ٢٠٠٥
الترقيم الــدولى : **ISBN 977-208-519-4**

د. عــلاء طاهــر

نهايات الفضاء الفلسفي

الفلسفة الغربيّة بين اللّحظة الآنيّة والمستقبل

الناشر
مكتبة مدبولى
2005

المحتـــوى

مدخل : إلغاء الحاضر ٩

الحاضر المَلغي أو المستقبل المُتَخيَّل ١٨

ادغار موران : نهاية اليقين، بداية الأسئلة ٢٤

ادغار موران : الحياة – التّجربة ٢٤

ادغار موران : (أرض، وطن): التّشاؤم أو اغتيال الأسئلة ٢٩

الفلسفة الفرنسيّة الآن، لحظة الأزمة : من الشّك إلى نقد السّياسة (١) ٣٣

الفلسفة الفرنسيّة: لحظة الأزمة : من الشّك إلى نقد السّياسة (٢) ٣٨

أزمة النّموذج السوفياتي أفول فلسفة اليسار الفرنسيّة ٤٠

لماذا إذن الأزمة ؟ ٤٤

– فرنسا مأزومة فلسفيًا – أسماءٌ كبيرة ونتاجٌ ضئيلٌ ٤٦

الشيخوخة والتّساؤل حول الفلسفة ٥١

جيل دولوز : المغامرة الفلسفيّة للصورة ٥٦

الفلسفة... السينما القطيعة النظريّة ٥٦

تكوين القاعدة الفلسفيّة ٥٧

تحوّلات الصّورة ٥٨

سينمائيّون: ورؤى جماليّة ٥٩

تشاؤم الصّورة ومستقبل العالم ٦٠

فيلكس غوتاري أو الرّحيل الصّامت ٦١

البناء الفلسفي عند ميشيل فوكو: عودة دائمة إلى فلسفة المعرفة ٦٤

سمة النّظام الفلسفي ٦٤

حوافز الكتابة... تقنية الكتابة ٦٥

الصّوت المكبوت للجنون ٦٧
"الأشياء والكلمات" والتأسيس الإبستيمولوجي ٧٠
تناقضيّة السّلطة والمعرفة ٧٣
التّحطيم الفلسفي للسّياق التّاريخي التّقليدي : ميشيل فوكو ودراسة الجنون، تكريم للجنون وتاريخه ٧٧
من التّمزق الشخصي إلى الهمّ الحضاري ٧٨
مضمون كتاب "تاريخ الجنون" ٧٩
كلود ليفي شتراوس (١) – السّفر داخل الأسطورة ٨٣
كلود ليفي شتراوس (٢) – حيوان "الأوس" أو المفاتيح الرّمزيّة ٨٨
ميشيل سير "إيضاحات" الشّخص والفلسفة ٩١
فريدريك نيتشه (١) – بعد قراءة نيتشه ٩٩
فريدريك نيتشه (٢) – العود الأبديّ إلى فلسفة نيتشه ١٠٣
أسطورة الوجه ١٠٣
الرّموز الإغريقيّة ١٠٤
فلسفة في الذروة ١٠٥
صورة حياتيّة أخرى ١٠٧
هيجل وتقديس الدّولة ١٠٩
مارتن هايدغر: البناء الفلسفيّ الكامل لفلسفة الإنسان والوجود ١١٣
"الوجود والزّمان" والوعي الجديد للفرد المعاصر ١١٥
مقاربة نقديّة مُقارنه: النموذج الغربي والمحاولة العربيّة ١٢٣
نحو التوظيف النّقديّ لأسس الفلسفة الغربيّة الحديثة ١٢٦
نموذج من الفلسفة النّقديّة الغربيّة : "نقد استلاب الرّغبة الجنسيّة، من ويليام رايش إلى جيل دولوز ١٢٨
فرويد: الفرد كعالم قائم بذاته ١٣٣

الذات – المجتمع: بدايات التداخل المنهجيّ بين الفرويديّة والماركسيّة ١٣٤
أريك فروم ١٣٥
هربرت ماركوز: انتقاد منطق التناقض ١٣٨
الفاشية القومية والفن ١٤٤
جيل دولوز ١٥٠
جيل دولوز... المسار الفكريّ العامّ ١٥٠
المحاولة النّقديّة العربيّة ١٦٠
خطوط عامّة ١٦٠
العاطفة الدينية والتجربة الشخصية مع إنسانية وسحر الحداثة ١٦٢
امتدادات محمد عبدة ١٦٥
باتجاه المحاولة النقدية ١٧٤
اتّجاه التحديث ١٧٤
سلامة موسى ١٧٥
المحاولة النّقديّة العربيّة ١٧٧
أول افتتاح علمي للفكر النقدي في تاريخ الفكر العربي ١٨٠
عبد الله العروي ١٨٠
أدونيس ١٨٥
مراجع وملاحظات ١٨٨

مدخـــل

إلغـاء الحاضر

أمسى الخيال أقل سعة من التّصوّر . فالتصـــور رغم مدياته الشّاســـعة بات ، آنيا ، يسبق الخيال في إنجازاته. إذ سمة الخيال أنه بلا حدود ، وهـــو الكلمة الملائمة لكل ما هو غير واقعيّ وغير عقلانيّ لأنه يجول داخل فضـــاءات لا تمتّ للواقع بصـــلة بينما التّصوّر ، مهما بدا شاسعا في توقعاته يبقى في حقيقته منطلقا من الواقع ومن معطياته العينيّة ، ليشيّد فوقها ما هو متوقع مستقبليّا.

وفي المجال الفلسفيّ ، والفلسفيّ الغربيّ بالذات ، تكون وظيفة التّصـــوّر هي البناء نظريّا لما هو متوقع نحو الأفضل. فوظيفة الفلسفة الجذريّة هي نقد ما هو واقع ونقضه من أجل بديل نحو ما هو أفضل. وإذا كانت الفلسفة ليس من وظائفها بالضّرورة وضع حلول للأزمات التي يعيشها الواقع فأن دورها دوما كان تفكيـــك الواقع ونقض ما هو معـــاش والتّنبيه إلى مواضع الإشكال والمعضلة فيه للتمهيد نحو إيجاد بدائل أخرى.

والواقع مهما كان رائعا ، أو بالأحرى حتّى لو كان رائعا ، يبقى "واقعا" أي خاضعا للديناميّة الاجتماعيّة بكل أبعادها التّي تصنعها المؤسّسات الشّاخصـــة والمتحكّمة بالحياة اليوميّة للفرد والجماعة وأوّلهما المؤسستان السّياسيّة والثقافيّة. وهنا تغدو الوظيفة الجوهريّة لكلّ فكر أو فلسفة هي الكشف... كشف معضلة الواقع عبر نقدها ووضع نقض عقلانيّ لها. ومفهوم العقلانيّة هنا مستخدمة بمعناها المباشر ، أي ما هو واقعيّ و مرتبط بـــالواقع ويمكن للفرد أن يتصـــوّره واقعيّا وممكن الحدوث ، أي لا يجول في ميدان الخيـــال الذي لا يمتّ للواقع بصلة.

وآنيا ، أضحى التّصوّر في الفلسفة الغربية المعاصرة ، سيما في "السّنوات" الأخـــيرة والتي تبدو وكأن الذي يفصلنا عنها لحظات زمنية وليس بضعة ســـنوات ، هي لحظـــات الواقع الهارب دوما في لحظته المعاشة الآن ، نقول غدا التصوّر داخل هذه الفلسفة أكثـــر سعة من الخيال.

فتصوّراتها التي كانت مســـبقا تكشف الواقع آمـــلة في تغيـــيره ، باتت الآن (أي تّصوّراتها) متحققة فعليّا داخل الواقع قبل قدوم المستقبل. أي أمسى الواقع الفكري الغربي

في لحظته الآنيّة مستقبلا دون أن تقوى الفلسفة في الغـرب على اللحاق به. فما هـو مستقبليّ يقع غالبا في مجال الخيال ويجول داخل اللانهائي الشّاسع لما هو متخيَّل ، فالقدرة التي يتيحها الخيال ، مهما بلغت في تجاوزها لما هو معقول ، تبقى قدرة ممكنة لأنّها خيال ومحض خيال لا تكبّله حدود الواقع وشروطه الممكنة واللاّممكنة ، فهو خيال منفتح على كلّ ما هو منفلت من براثن الواقع وإمكانه المقيّد.

هنا وعبر فحص ما تعيشه الفلسفة الغربية في لحظتها الآنيّة تبدو تصـوّراتها وقد تجاوزت الخيال ، حيث ما بات متحققا داخل الواقع الغـربي المعـاش عـبر الثـورة "الأنفورماتيّكية" والإلكترونية والتعايش اليوميّ الفرديّ والجماعيّ مع إنجازها وما يفـرزه من بنية ذهنية جديدة ، قد أحال تصورّات الفكر الفلسفي الغربي ومشروعه المستقبليّ إلى واقع ملموس ومعاش فعلا ، بحيث لم يعد أمام الفلسـفة الغربية ، في لحظتها الآنيّة على الأقل ، ما يمكن لها أن تخطط له من تصوّرات جديدة أخرى.لقد بلغت الفلسفة الغربية في تصوراتها المدى الأقصى ، بل أنجزت ما كان متخيّلا وتجاوزته. وبات التّسريع الزّمني لما هو محقق لا يمنح فسحة للتّفكير بما هو متخيّل لأن ما هو محقق فعلا غدا يفرض الـتفكير بـه وتأمله "قليلا" قبل أن يهرب من لحظته الحاضرة ويغدو ماضيا لما قبل لحظات. فاللحظـة الآنية تستوجب تأمّلا قبل هروبها السّريع وتحوّلها إلى ماض أيضا.

لقد تجاوزت سعة التصوّر نطاقات الخيال ومجالاتها وبات الفضاء الخياليّ خجولا إزاء التّسريع المضاعف للّحظة الآنيّة المخطوفة بالمستقبل ، لذا تضاءل الخيال وفسح المكان أمام التّصوّر الفلسفيّ الذي لم يعد بإمكانه اللحاق باللحظة الآنيّة.

من هنا شرعت الفلسفة الغربية تُساءل نفسها الآن حول : ما هو المتاح أمامها مـن مجالات حالية كي تفكّر بها بعد أن غدت لحظة الزّمن الرّاهنة التي كانت على الدوام مبعث لتصوراتها النظرية ، غدت هي الأخرى مشروعا للهروب والانخطاف أيضا.

فما الذي تَبّقى أمامها الآن من موضوع كي تفكّره و تتأمله ؟

أن إجابة على مساءلة مثل هذه تكمن في طرح مُساءلة أخرى هي: ما الذي أوصـل الفكر الفلسفي الحاليّ في الغرب إلى هذه اللحظة من التطور التسريعيّ بحيث باتت لحظـة منفلتة هاربة من أي فعل يبتغي تأملها ؟. هل هو التّقدّم العلميّ في مداه الزمنيّ الحاليّ الذي

يعايش فيه الثورة التقنية الرّابعة ، أي الثورة الأونفورماتيكيّة ، أم هي المنجزات التي تحققت في الغرب على المستويات السّياسيّة والثقافيّة بحيث قطعت مرحلة من التحقق للدرجة التي لم يعد أمام الفلسفة شيء تطأه بمعاولها النّظرية لتعيد بنائه من جديد وفق تصوّراتها ؟

الجواب هنا هو أنّ الفلسفة الغربية ذاتها هي التي أنتجت ما هو راهن من تسريع تطوّري للحياة والأشياء ، فهي بتجاوزها السّريع لإنجازاتها نفسها قد خلقت فضاءً منجزا وما بات عليها الآن إلا الانتقال نحو فضاءات أخرى شرعت ، منذ اللحظة الحالية ، تطرح إرهاصات معالمها وما ستكون عليه ، لذا بدأت تتحدث عن "ما بعد" الحداثة بعد استنفادها لفكر الحداثة وما أنجزه على المستوى الواقعي العيني. وشرعت بالتحدث عن فضاء "ما بعد العولمة" بعد أن غدت العولمة الثقافية والفكرية شيئا يوميا مُعاشا تجاوز مرحلة الإنجاز الكامل له وغدت العولمة شيئا باليا لم يعد يستوجب جهود الفحص المُكرسة لـه. فالفلسفة الغربية أضحت الآن فلسفة مستقبل متخطية الحاضر الذي لم تعد فيه إلا المقولات التقليديّة نفسها التي تمّ بحثها مرارا رغم جدّتها الآنيّة ، وغدا الخوض فيها من جديد ضربا من التكرار الذي لا يولّد سوى معطى سلبيا تناسليا هو تناسي المستقبل العنيف الحضور بشبحه المتواصل المقترن بالتسريع الخاطف الذي تنتجه في كل لحظة الثورة التقنية الجديدة ، وتنتج معه منظومة من القيم والبنى الجديدة التي ستخضع لها المؤسسات القائمة بالضّرورة لأنها قيم يتموضع مكانها الحقيقي داخل المستقبل ، بعد أن أمسى الحاضر محض وهم مؤقت تجاه التطور الآني الخاطف الذي لا يمكن التحكم بحركيّة تسريعه الهائلة.

المسائلة اللاحقة المترتبة على المسائلتين الماضيتين هي: متى بدأت الفلسفة الغربية تخوض غمار نهاية أفقها الفلسفيّ المتاح و حدست تصوّراتها الجديدة وأوّلها هو "نهاية كل يقين" أو معتقد فلسفي أمام التضعيف المتسارع الهائل في إنتاج المعطيات المتغيرة القافزة نحو أنماط جديدة من الحقائق النسبيّة التي يفرضها الواقع المعاش اللزجّ في حضوره الآني ؟

الجواب هنا سيكون تقريبيّا ودقيقا في آن ، لأنّه يتعلق بالزّمن الحدثيّ للإنتاج الثقافي. نقول تقريبيا لأنه لا يريد الاقتران بحدث واحد في سنة معينة أو عام معين دون غيره ، بينما سيكون دقيقا من ناحية المرحلة التي حددها بدقة.

ولنتناول أولا الدقة الزمنية ، وهي أن الفلسفة الغربية وعت هذا التغير وأدركت نهاية فضاءآتها التقليدية ونهاية اليقين ، في الفترة الواقعة خلال الثلاثين عاما الأخيرة ، أي منذ بداية عقد السّبعينات من القرن العشرين حيث بدأ وعي الفلاسفة في الغرب ، بنهاية فضائهم الفكريّ الحالي ، لا ينحصر عند فيلسوف واحد أو يظهر في كتاب أو عمل فلسفيّ واحد بل أخذ هذا الوعي يشكّل تيّارا عامّا لدى كبار الفلاسفة الذين كوّنوا مسبقا تيّارا فلسفيا خاصّا بهم عبر نتاجهم السابق ، وأخذوا يدركون بعنف مأزوم متطلبات الحاضر الجديد الذي بات منفلتا من إطار المنظومات الفلسفية ، ليس السابقة فقط ، بل وليس المعاصرة فحسب ، إنما حتى من إطار الأنظمة الفلسفية الراهنة.هذه الأنظمة التي تتخذ منحىً فلسفيا في خضمّ السّرعة المنخطفة التي تعايشها القيم الفكريّة و السلوكيّة الآنية ، عبر التغير اللحظي الذي تجتازه المنظومة التقنية الأنفورماتيكيّة المولدة لأنظمة فكرية جديدة هي غير الأنظمة السابقة. والمقصود هنا بكلمة "السابقة" ليس "الماضية" بل المعاصرة والتي غدت ماضية بحكم التسريع في التغير الذي جعل حتى الحاضر ماضيا ، أو على الأقل ، جعل منه لحظة آنية (مرشّحة لمنصب الماضي).

هنا بدأ تيّار الإنتاج الفكريّ الغربيّ الجديد يغدو مدججا بالتساؤلات الجديدة التي انبثقت عند أكثر من فيلسوف ، توزعت نتاجاتهم على مختلف التخصّصات الفلسفية مثل: فلسفة العلم ، الفلسفة السياسية ، الفلسفة الأنثروبولوجية بفرعيها الثقافي و الاجتماعي ، فلسفة الفنّ ، المجال الفلسفي السيكولوجي ، الفلسفة الأنطولوجية ، فلسفة الجماليّات والفنون الحديثة التي لم تكن الفلسفة تتطرق إليها من قبل مثل السّينما ، ومجالات أخرى فلسفية جديدة مستحدثة مثل علم الإستراتيجية.إذ ظهرت علاءم الإدراك بالتسريع الزّمنيّ الذي تشهده التغيرات الجذريّة الخاطفة للبنية الذهنية عند الأجيال الجديدة. عندها فقط أخذ الفكر الفلسفيّ الغربيّ يعي بداية نهاية فضائاته التقليديّة وأنّه قد أضحى إزاء فضاءات تنسجها تساؤلات أخرى لم تتضّح معالمها بعد ، إنّما أخذ فكر المستقبل يفصح عنها ، أو لا يفصح ، طارحا أكثر من مساءلة عن دقة ملامحها التفصيلية. فقد لا تكون هنالك معالم ، وعندها سوف لن يتبقى للفكر الفلسفي شيء يُفكّره سوى معايشة الحاضر كما هو ، ومنتظرا انجازاته التسريعيّة التي تسبق كل تفكير و تسبق التفكير بأن يكون هنالك تفكير .

هذا من ناحية الفترة التاريخية الدقيقة لظهور الإدراك الفلسفي عند الفلاسفة الغربيين، بأن الفضاء المتاح للفكر الفلسفي قد أشرف على نهاياته. أمّا من ناحية الفترة التقريبية فيمكن إرجاعها بشكل شبه محدد إلى تاريخ أكثر من ثلاثين عاما بقليل على نهاية القرن العشرين ، وهذا التاريخ هو عام ١٩٦٦ عندما صدر كتاب الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو "الكلمات والأشياء" فأحدث زلزالا في مناهج التفكير العالمي وإعادة التفكير بكل التراث الثقافي و الفلسفي الغربي ، أي التراث الحضاري الوحيد الذي يشكل حاليّا - شئنا أم أبينا - المركزيّة الحضاريّة الثقافيّة المصدريّة في العالم. فكتاب "الكلمات و الأشياء" لم يحدث هزته الجذريّة فقط في الفكر الغربيّ بل في الفكر العالميّ ومنظوماته المعرفيّة برمتها، هذه المنظومات التي تنتج مختلف فروع العلم والنتاج الفكريّ في حياة الإنسان المعاصر داخل كلّ بقاع العالم. ف- "الأشياء والكلمات" كان ذروة تطوّر المشروع الفلسفيّ الذي ابتدأه فوكو قبل ذلك ببضعة سنوات عندما أصدر كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ" سنة ١٩٦٠.

ومن هنا يمكن تحديد الفترة التقريبيّة لنشوء وعي الفكر الفلسفي الغربي بدخوله إلى مرحلة نهاية فضائاته لكن هذا الوعي قد بلغ ذروته خلال السّنوات العشر الأخيرة فقط ، أي خلال عقد التسعينات من القرن الماضي.

و النصوص التي نقدمها الآن هي محاولة لرصد هذه المرحلة الممتدة على ثلاثة عقود ، مع التركيز على السّنوات العشر الأخيرة. فهذه السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين، أي عقد التسعينيات ، كانت الخلاصة الجذريّة التي بلغها الفكر الفلسفيّ الأوروبيّ عبر مراحل من التغيرات الحادّة التي اجتاحته منذ نهايات القرن التاسع عشر وتمخّضت عن سحب مرحلة الحداثة إلى ذروتها خلال القرن العشرين.

ففي الوقت الذي تركّز فيه نصوص الكتاب على سنوات عقد التسعينات ، تتناول أيضا المحطات الرئيسية الماضية التي أفضت إليه ، وهي محطات القلق المحوري التي حسمت مواضيع جذرية داخل التكوين القلق للذات الفردية الغربية خلال اجتياز هذه الذات للمتغيرات الحادة للقرن العشرين - ليس فقط كذات أوروبيّة غربيّة بل كذات كونية خاصّة بوجود الإنسان المطلق داخل العالم المعاصر - إذ حسمت هذه الذات عبر متغيراتها الكثير من المسائلات الفلسفية لصالحها.

ومن هذه المحطات الفلسفية الجذريّة التي اجتازتها الذات في الغرب كانت محطة الفكر الهايدغري ومحتواه الأنطولوجي المتمثل في عمل مارتن هايدغر الرئيسي "الكينونة والزمان". وكانت إرهاصات هذا الفكر قد تجلت - قبل ذلك وفي نهاية القرن التاسع عشر - داخل فلسفة نيتشه وما مارسته وتمارسه من حضور طاغ على فلسفة وفلاسفة القرن العشرين والقرن الواحد والعشرين.هذا إضافة إلى مدارس فلسفيّة أخرى تقبع جذورها في الزّمن الحديث السّابق على القرن العشرين لكنها كانت الممهّد الجذري للحداثة مثل الفكر الهيجلي.

وترصد البحوث القادمة تيارات الفلسفة الحديثة ليس حسب محطاتها الكرونولوجية للزمن الذي ظهرت فيه ، إنما عبر نماذج من تعامل الفلاسفة الأوربيين المعاصرين معها عبر إعادة كشفها وفق متطلبات القرن العشرين وكشف القدرة المستقبلية لها بما يتجاوز الحاضر ، متداخلا مع حتميات المستقبل.

من ذلك كانت هنالك عمليّات إعادة كشف الفكر النيتشوي والفكر الهيجلي والفكر الكانطي والفلسفة الهايدغرية. ثم كانت هنالك محاولات بناء تعامل منهجي جديد لكشف أسس جذرية أخرى مضافة من تيارات الفلسفة المعاصرة ، حيث شُرع بالتركيز على جوانب دقيقة فيها ، لم يكن الاهتمام بها قد استوفى أبعاده الكاملة مسبقا ، حيث لم يتم التنبه أحيانا إلى الطاقة الكلية التي تملكها مدرسة فلسفية ما عند مفكر ما في الوقت الذي تم التركيز فيه على البنى البارز في فكره.

فعلى سبيل المثال ما حدث مع فلسفة نيتشه. تم التركيز من قبل الفلاسفة الغربيين على البنية البارزة عند مفكر محدد دون غيرها. فعلى الرغم من تناولهم لفلسفته ببحوث ودراسات مستفيضة ، لم يركز الفلاسفة الغربيون على الجانب الذي أولاه نيتشه ، في فلسفته ، للموسيقى. فجاءت إعادة كشف من قبلهم لهذا المجال خلال السنوات الأخيرة عندما اكتشف أحد الفلاسفة الفرنسيين أهميّة الجانب الموسيقي في فكر مرحلة الحداثة وتجاوزها نحو المستقبل. فخصّص عملا فلسفيا دقيقا ومتفرغا لهذا المجال فقط من الفكر النيتشوي الذي أُشْبِعَ بحثا من قبل الفلاسفة الأوربيين لكنهم لم يتعمقوا بالجانب الموسيقي فيه بشكل حديث متسق مع الانجاز المعاصر للفلسفة ، في حين أن الموسيقى عند نيتشه تشكل المساحة المتجانسة من نسيج كليّ متكامل أفضى مع بقيّة عناصر تكوين هذا الفكر

إلى إنتاج مرحلة الحداثة. فالجانب الموسيقى نفسه في الفكر النيتشوي يقود ، بعد دراسته بدقة ، إلى مرحلة ما بعد الحداثة وإلى مرحلة المستقبل ، وإلى النسيج ألنسقي الذهنيّ الفنيّ والذوقيّ للإنسان المعاصر وإنسان المستقبل.

هذا إضافة إلى الكثير من عمليات إعادة الكشف الجديد التي تكثّفت في أبحاث جذرية شهدها العقد الأخير من القرن العشرين و أدت علاوة على أبحاث تأصيليّة أخرى إلى بلوغ الفكر الفلسفي الغربي نهاية طاقاته المتاحة آنيا ليكون منذ الآن فكرا يعيش المستقبل ويبلغ أقصى نهايات فضاءاته التأمليّة.

من هنا لم تكن عمليّة تناول التيارات الفلسفية الحديثة ، والمُؤسِّسَة لمرحلة ذروة النضوج ، محض موضوعات انتقاها فلاسفة اللحظة الأخير كأرضية يؤسسون عليها قفزتهم الحاليّة نحو المستقبل ويدركون عبرها "نهايات اليقين" ونسبيّة كل اليقينيات ، ويؤكدون يقينا واحدا هو (نهاية اليقين) داخل فضاء مستقبلي مفتوح على حريّة بلا حدود.

وفي اللحظة التي يتم فيها التركيز على التكثيف الفكريّ الذي بلغته مرحلة العشر سنوات الأخيرة من القرن العشرين ، التي استوعبت وأعادت إنتاج التراث الفلسفيّ الأوروبيّ الحديث وفق منظوره دوره المستقبليّ ، سيتم التركيز في الوقت نفسه على لحظات زمنية مفصلية في التفكير الفلسفي الغربي سبقت مرحلة العشر سنوات ، وهي " اللحظات " التي شكلت محور بحث وإعادة إنتاج الفلسفة الحديثة مثل ذلك " لحظة " فلسفة هايدغر وكتابه التأسيسيّ " الكينونة والزمان ". إضافة إلى " "اللحظة" النيتشويّة بكل مسارها ، والتي يتوجه عطائها أساسا نحو المستقبل كمجال زمني لها رغم تأسُيسها زمنيّا داخل الماضي الحديث.

أن مرحلة السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين كانت مرحلة مستقبل محض أدرك الفلاسفة الغربيون عبرها أنّ الزمن لم يعد آنيا بل مستقبليا من خلال استيعابهم الجذري الكثيف لتراث الماضي الحديث. و أدركوا أن الفضاء المتاح زمنيا للفلسفة بأن تفكر داخل مجاله قد تقلص وهو في طور التلاشي.

ومن النقطة الإدراكية هذه أخذ تساؤلهم يتوجه نحو مصير الفلسفة ذاتها والمآل الذي ستكون عليه في المستقبل . هل ستختفي ؟ هل سيتلاشى موقعها و تتحول إلى عدم

أو ضرب من العدم الذي ليس من طائل وراءه أو معنى إزاء تطور الثورة الإلكترونية الآخذة بالزحف وإلتهام كافة مساحات التفكير التأمّليّ المتاح الذي تميّز به الإنسان عبر كل مراحل وجوده على هذا الكوكب ؟.... تُرى ما مصير ملكة هذا التفكير العميق الذي تولده الفلسفة والذي كان الوعاء الذي مهد لظهور العلم وكل المنجزات العلمية الإنسانية عبر التاريخ ؟

هل سيقوى العلم وتطوره الخاطف على نسف الفلسفة وملكة فكريّة سيكون مصيرها الضياع وتخلي الإنسان عنها بحيث يغدو الفرد محض سلعة استهلاكية تلتهما منجزات الثورة التكنولوجية الأونفورماتيكيّة وتحولها إلى موضوع استهلاك من قبلها بعد أن أنتج هو بنفسه هذه الملكة الفلسفية نفسها وهذه التقنية لأجل أن يستهلكها لتسهيل حياته ومصالحه اليومية ؟ وهل سيبقى الإنسان مستقبلا بدون فكر عميق أي بدون "الفلسفة" ، أي بدون الأداة الوحيدة التي يمتلكه الإنسان ليثبت تعاليه الذهني والتأمليّ وبأنه كائن مُفكر ومُتخيّل لما هو وراء حدود الواقع المادّي الضيق الذي يعيشه ؟.

وسط هذه المساءلات التي انبثقت بحدة عند الفلاسفة الغربيين خلال مرحلة العقد الأخير من القرن الماضي ، خُلِقَت ضرورة إعادة طرح التساؤل القديم منذ سقراط وأفلاطون ، لكنه التساؤل الجديد أيضا كل الجدة والآني في المرحلة الآنية التي تتطلبها اللحظة المُعاشة الذائبة داخل المستقبل.

هذا التساؤل هو: " ما هي الفلسفة ؟ ". فلأجل إعادة إنتاج الفلسفة ، والخوف على هذه الملكة العقلية من الضياع يتعين إعادة طرح السؤال ومن قبل فلاسفة "مُتْرَفين" لا ينقصهم المجد أو الشهرة ولهم تراثهم الفلسفي الغني و الأصيل. مثل جيل دولوز الذي أصدر مع عالم النفس والفيلسوف الفرنسي فيلكس غاتاري كتابهما الهام "ما هي الفلسفة؟" وذلك في بداية عقد التسعينات أي بشكل نبوئي وقبل كل شيء ، أي قبل أن يبدأ الفلاسفة الغربيون المعاصرون بإدراك أن الفلسفة غدت تحدس نهايات فضائاتها المقبلة. ثم أصدر الفيلسوف الفرنسي آلآن باديو كتابه "بيان من أجل الفلسفة" خلال عقد التسعينات نفسه ، وذلك لإعادة التمهيد لإنتاج فضاء آخر للتفكير يتواكب مع التسريع الذي بلغته التقنية الأنفورماتيكية بالتهام الإنسان المعاصر وتلاشى فكره النظري.

لكن الكتاب الأكثر جذرية والذي قد يكون الكتاب الأكثر أهمية وتأسيسا الـــذي صدر خلال العقدين الأخيرين ، كان البحث الذي أصدره الفيلسوف الفرنسي برنـــارد ستينغلير ، حيث درس فيه العقدة الفكرية من عمق منطلقها وجوهرها أي عقـــدة التطور التقني الأنفورماتيكي والذي لا يلغي الحاضر فقط بل يهدد حتى الشعور بوجـــود الـــزمن ويجعل الزمن محض حالة نظرية ، ويقلب مآل التفكير والثقافة برمتها داخل زمن ألكتروني لا يشعر حتى بنفسه عبر تسريعه المنخطف.

كتاب برنارد ستينغلير هذا عنوانه "التكنولوجيا والزمن" ، ويقع في مجلدين. وجزئه الثاني هو الذروة ، فالجزء الثاني معنون بدقة مخيفة....عنوانه هو "اللاتوجّه". أن قراءة هذا الكتاب تبعث على الرعب. فمؤلفه هو فيلسوف وأستاذ للفلسفة وعالم ومهندس إلكتروني وأستاذ للهندسة الالكترونية في وقت واحد أي أنه يمسك علميّا بخيوط الأزمة من جذورها ومن بنائها المؤسس لها.

عبر هذه الأعمال الفلسفية ، التي نقدم أبرزها دلالة في تماسك منهجية الرؤية لـــدى الفلاسفة الغربيين المعاصرين ، وضع الفكر الفلسفيّ الغربيّ الحاليّ إدراكا بحجم الأزمـــة ، مُحددا نهايات الفضاء الفلسفيّ المتاح للتفكير حاليّا ، لكنه (أي الفكر الاوربي) في الوقت الذي لا يضع في حلولا سريعة لهذه المعضلة ، فهو يتوخى استشرافها والوعي بوجودهـــا الفعلي. وهذا بحدّ ذاته صمام أمان مستقبلي قد يعيد للفكر الفلسفي مســـاحات جديـــدة لممارسة وظيفته التأمليّة خلال القرن القادم أو القرن الـــذي ســـيليه(أي القـــرن الثـــاني والعشرين) ، هذا إذا لم يختف حتى الإحساس بالزمن ويتحول المستقبل أسوة بالحاضر إلى أثير جديد مرشح للتلاشي وسط دوامة التطوير المنخطف السريع لحياة الإنســـان لـــيس المعاصر فحسب بل الإنسان المستقبليّ ، لأن الإنسان المعاصر قد بات في حكم الانتـــهاء والاختفاء كهموم فكريّة صغيرة تتقاسمها ألبناءآت المحليّة والهمـــوم الوطنيّـــة والمطالـــب الاجتماعيّة التي تمّ وضع حلول لغالبيتها في الغَرْب و لم يتبقّ منها إلا ما هو مشروع لحـــلّ قريب لأجل زيادة الرّفاهية وليس لتفاقم المعضلة ووضعها أمام طريق مســـدود كما هـــو الحال في العالم العربي .

فهنالك ، في الفكر الفلسفيّ الغـــربيّ الحاليّ ، إحساس بالزمن المنخطف وهنالـــك فكر فلسفيّ وظيفته الأولى هي سبق الزمن الحالي لوضع خطوط رائعة للمستقبل . ولـــذا

غدت الفلسفة الغربية المعاصرة أمام باب مغلق ومفتوح في آن. مغلق ، لأن التصور قد غدا قاصرا عن إدراك حدود الخيال في الوقت الذي كان فيه مسبقا يتجاوز الخيال بمسافة شاسعة مفتوحة. ومفتوح ، لأنه مُطلٌّ بجثيا على مجالات فكرية ممتدة بلا حدود ، أي : على الفضاء الرحب اللامحدود لتدشين مرحلة جديدة من الأفق الفلسفي الذي ينبغي أن يقبع داخل المستقبل ويتجاوز ، ليس الماضي برمته فحسب ، بل الحاضر أيضا ويعمل على إلغاء هذا الحاضر تماما لأنه حاضر لم يعد موجودا إلا كلحظة زمنية باتت محض وهم مطلق .

فبما أن هذه الفلسفة نفسها قد بنت وشيدت تجاوز نفسها وألغت الحاضر وجعلت من فضائاتها الحالية مشرفة على تلك التخوم القصوى من القدرات النهائية ، فهي بمقدورها أيضا أن تفتح تخوما جديدةً لا تتموضع داخل المجالات المتاحة للتخيل ، بل سوف تجعل من التصور مرة أخرى سابقا على الخيال.

ولكن ، ما هي معالم هذا الفضاء الجديد ؟

إنّ المعالم لم تنشأ بعد ولحدّ الآن حتى كتصوّر. ولذلك فإنّ الفلسفة الغربية بإدراكها الآن لنهاية فضائاتها تدرك أيضا أن الفضاء الآتي لها سوف يكون المستقبل.... بل وأكثر من ذلك أي : ما وراء المستقبل. أي أنّها تقبع حاليّا داخل ما وراء المستقبل.

الحاضر المَلغي أو المستقبل المُتَخيَّل :

أمّا الماضي أو الحاضر فأنهما غير موجودين بل مازالا فقط موجودين في القاموس كألفاظ ليس لها دلالات ملموسة بل قد يشهد المستقبل حتى حذف هاتين المفردتين من القاموس لأنهما سوف يكونان بدون معنى ، وإذا لم يتمّ حذفهما من القاموس حاليّا فإننا سوف نشهد نهايتهما القريبة وغيابهما من القاموس كليا ومنح مساحة الأسطر القليلة التي تشغلها في القاموس إلى كلمات أخرى أكثر فائدة منهما. لكن مع حذف هاتي الكلمتين من القاموس ستبقى كلمة واحدة أكبر منهما هي الأصل و هي مصدرهما ، هذه الكلمة هي: الزمن.

فسوف تؤكد هذه الكلمة نفسها بقوة أكثر حضورا ، وتأخذ الأولوية والصدارة بما أنها الأصل وأصل كل شيء إن لم تكن الوجود كله . ولكن أي زمن ؟ أنه المستقبل .

لا شيء سواه لأنه الباقي وهو الأزل اللانهائي الذي تحققت عبره دوما كينونة الإنسان ، وستتحقق عبره دوما هذه الكينونة وهذا الوجود الإنساني.لكن الشرط المحتم على الزمن هنا أن يحققه هو أن يكون زمن المستقبل مثلما كان في الماضي حاضرنا الحالي هو زمننا المستقبلي بالنسبة للماضي القريب أو البعيد القريب لكنه ، أي حاضرنا ، كان دوما مستقبلا ، لذا حقق نفسه عبر الحاضر وأمسى لحظة حلمية لكل فكرة نظرية آنية ينبثق وجودها الحقيقي من خلال كونها لحظة تحقق داخل المستقبل.

فالزمن كمفردة ستبقى لأنها الوجود برمته ، فأنها في وجودها الشمولي العام هي التي ستشير إلى الماضي باعتباره جزءا من معطياتها ومولَدَاتها ، وهي التي ستشير إلى الحاضر باعتباره أيضا وليد لها و من إنتاجها الأصيل الخاص ، ولذلك ستبقى هذه الكلمة كمفردة تضمر في داخلها كل الأزمان الأخرى وتشير إليها وترمز لها ومن ضمن ذلك كل من الماضي والحاضر كشيئين غائبين ومتلاشيين داخل الحضور الطاغي للمستقبل لكنهما الموجودين ضمنا داخل مفردة الزمن.

من هنا نرى بأن مفردة الزمن كانت حاضرة دوما داخل كل الكتب الفلسفية التي غيرت معطيات التفكير البشري خلال العصر الحديث وقفزت به نحو تخوم المستقبل ونحو لحظته المنجزة الآن إبتداءً من كتاب "الكينونة والزمان" لمارتن هايدغر وانتهاءً بكتاب برنارد سبينغلير "التقنية و الزمن" - أو"التكنولوجيا والزمن" - الذي صدر خلال السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين والتي تعلن نهايات الفضاء الفلسفي للزمن الحاضر وتضع لحظة المستقبل على محك التطور التكنولوجي الحالي للتقنية الأنفورماتيكيّة. علاوة على كتب أساسية أخرى ليس لديها هم سوى تلك الصيرورة السريعة للإنسان وتحولات حياته ومآل هذه التحولات داخل عالم ينهبه التسريع الخاطف والمريع الحاصل في سباق التكنولوجيا مع الإنسان.

والملاحظة الثانية الخاصة بمفردتي الماضي والحاضر هي أنهما في حالة "حذفهما" من القاموس فالمقصود هنا قاموس اللغات التي تتسم بفكر فلسفي معاصر يعي نفسه مثل اللغة الفرنسية أو الألمانية أو الانكليزية ، وليس المقصود اللغة العربية لأن ما يعبر عنه "الفكر" العربي في اللحظة الراهنة هو الماضي ، والماضي فقط ، ثم المراوحة داخل الماضي ، حتى غدا الماضي بالنسبة لهذه اللغة والمتحدثين بها هو الحقيقة المطلقة في وجودها بحيث لم يعد هنالك وجود للحاضر أو لزمن أكثر أهمية لم يُفكَّرُ به بعد في هذه اللغة هو المستقبل.

و لم يكتف هذا "الفكر" العربي بأن يراوح داخل الماضي فحسب بل أصبح سجينا للماضي وقضاياه التي ما أنفك يبحثها ويمحص فيها متناسيا لحظة الحاضر الجميلة المُعاشة. ونقول الجميلة ليس كلحظة حاضر بحد ذاتها بل كإمكانية للتأمل في المستقبل وصنعه ، ف- " الفكر " العربي لم تصبح بالنسبة له عملية العيش فقط ماضوية فحسب بل غدت له سجنا محضا يتموضع داخل لحظة من الماضي ، ثم تعدى في ديمومته داخل هذه اللحظة الماضوية المترامية في مأساويّتها ليتحول إلى حالة تقديس للسجن داخل الماضي وليس الوجود فيه كسجن فحسب.

وداخل هذه الحالة المتفردة في التاريخ العالمي والتاريخ المعاصر حيث تعيش مجموعة حضارية برمتها خارج التاريخ والعالم مجترة أوهامها الخاصة بأنها مجموعة بشرية مهمة ومازال العالم يعتبرها موجودة فيه كخارطة جغرافية على الأقل ، نقول داخل هذه الحالة من الغياب الفكري للمجموع العربي عن العالم وغيابهم واندثارهم الفكري الأكيد من المستقبل تنبثق محاولات نقدية خجولة وصادقة في آن. محاولات نزيهة في غرضها وهي الدعوة إلى تذكير العرب بسباتهم اللامحدود ومعيشتهم خارج العالم. وهذه المحاولات نقدية هامة ويتيمة ونادرة الحضور داخل واقع لا يؤمن بالنقد وفتح الجراح لمعالجتها بل يؤمن بالمدح والكلمات التخديرية التي ترى بأن كل شيء هو "على ما يُرام" وبأن الحاضر لنا والمستقبل لنا.

داخل هذا الواقع الكاذب المنسوج من الأكذوبة ، الخالي من كل نقد تنشأ المحاولة النقدية العربية بشكل خجول ، وعلى الرغم من أنها محاولة يتيمة لكنها ناضجة ، تهب عليها رياح الهجوم والاعتراض من قبل تيار الفكر الرسمي وغير الرسمي والتقليدي والسلفي والتقدمي وكافة أنواع "الفكر" أو بالأحرى كافة أنواع اللافكر التي تعم الفضاء العربي وذهنية مجتمعاته العائشة في "الدفيء" المُلَوَّث الرطب للقرون الوسطى متناسية البرودة النقية الصاحية للحظات الأولى للقرن الحادي والعشرين.

لكن على الرغم من كل هذا الهجوم الذي تلاقيه هذه المحاولة النقدية العربية منذ ظهور أول بوادرها في المغرب منذ ثلاثة عقود - وقبل ذلك في مصر - فإنها (أي هذه المحاولة النقدية) هي الفردية الوحيدة التي ظهرت لحدّ الآن في العالم العربي الحديث ، وإنها الوحيدة فقط التي ستبقى كتراث فكري معاصر للعرب خلال القرن العشرين. فرغم

محاولات القمع والمنع تبقى الكتب والمؤلفات التي شكلت هذا التيار النقدي هي الأكثر أهمية ، بينما مئات أو آلاف الأطنان الأخرى من الكتب والكتابات الأخرى المتزامنة معها قد زال أثرها في وقت صدورها لأن التاريخ لم يسمح لها بأن تستمر فالحاجة الذهنية تتطلب فكرا آخر. وبذلك أثبت الفكر النقدي ضرورة وجوده عربيا لحقيقية احتياجه ثقافيا وحقيقية هدفه.

من هنا يتناول هذا الكتاب المحاولات النقدية العربية الأكثر جذرية التي خرجت خلال القرن العشرين لاستشراف ما هو عليه الفلسفة الغربية المعاصر من تقدم خاطف في سرعته نحو المستقبل بينما حتى محاولتنا النقدية قد باتت مخنوقة منذ البداية ، أولا لتواضعها وثانيا لكثافة تعرضها لهجوم تدميري مضاد ورفضها من قبل فكر مهيمن يعيش خارج التاريخ ويبتعد عن اللحظة الحاضرة بمسافة عشرة قرون لكنه يشكل النسيج الكليّ الحاليّ للوضع الفكريّ في البلدان العربية وهو وضع يعيش بعيدا عن إدراك الضرورة الحتمية التي يعيشها العالم الحديث الذي يسابق حتى المستقبل كما تعكس ذلك حاليا الفلسفة الغربيّة المعاصرة.

والدراسة الأخيرة الخاصّة بالمحاولة النقدية العربية هي مقياس للمقارنة بين عملية التجاوز الكليّ التي يمارسها الفكر الغربي إزاء نفسه وتطلعه دوما نحو المستقبل كفضاء جديد و مجال للعمل الذهني و التأمل ، وبين واقع الفكر العربي الذي لا يكتفي بجموديته عبر اعتقال نفسه داخل الماضي وسجنها في محدوديته الرّثة ، بل الأكثر من ذلك ، لا يسمح أو يبيح أية عملية نقد ومراجعة للماضي. لذلك غدا الفكر الأوروبي منذ الماضي القريب يعيش داخل المستقبل بينما ظلّ "مستقبل" "الفكر" العربي هو الماضي مرة أخرى ، فخسر المستقبل كما خسر الحاضر أيضا.

تتخذ الدراسة الأخيرة سياقها الدلالي في منظومة البحوث التي تضمنها الكتاب لكونها المقارنة الضرورية المطلوبة كسياق منطقي يطرح من خلال القسم الأول للكتاب لحظة المستقبل التي يعيشها الفكر الغربي وهو موجود داخل عمق الحاضر الآني وهي حالة معانقة ضمنية للمستقبل والتداخل الفعلي مع متطلباته ، أو بالأحرى العيش فيه كفضاء حقيقي واقعي وحيد مُتاح أمام الفكر الإنساني ، بينما لو نقلنا المجهر نحو بقعة أخرى من العالم هي بقعة (العالم العربي) لوجدنا أن عملية اختراق الماضي والحاضر كانت محاولة

بسيطة معزولة يتيمة متعرضة دوما لهجوم مفتوح ولقمع وحصار وإدانة ومنع قسري مستبد لاجتثاثها وقطعها عن التواصل والاستمرار ، وذلك من قبل الفكر السلفي ومؤسساته المحنطة داخل الماضي لكنها الممتلكة لأداة قمع حديثة متوفرة لها بسخاء من قبل السلطات السياسية القائمة داخل العالم العربي وهي سلطات تقوم بعملية مقايضة ذكية مع مؤسسات الفكر الماضوي. وجوهر هذه المقايضة هو أن تقدم السلطة السياسية الحماية "القانونية" والاقتصادية الرسمية للمؤسسات السلفية وأفرادها إضافة إلى بعض أجهزة ووسائل الإعلام الخاصة بالدولة لقاء أن تقدم المؤسسة السلفية مشروعية نصية أو لغوية إنشائية وهمية للسلطة السياسية لتبرر لامشروعيتها. وبذلك يكون الوعي الجماعي لمجتمع تجتاحه الأمية الكتابية بنسبة خمسين بالمائة والأميّة السياسية بنسبة أكبر ، هو مائدة المقايضة فتكفي فتوى من المؤسسات السلفية الرسمية الخاضعة للسلطات السياسية للتلاعب بالوعي الجماعي والتأثير على مسار ذهنية مجتمعية برمتها وتنتزع الاعتراف بمشروعيّة سلوك وفعالية تسلط سلطة سياسية لاشرعية. هنا تقع محاولة الفكر النقدي العربية ضحية أولى للقمع ، فهي عبر أي رأي نقدي أو تحليلي موضوعي تقوم به ستكشف تلك المقايضة التي تحكم الوضع الثقافي – السياسي القائم منذ قرون والقامع بعنف تحريمي لأية محاولة كشف أو حتى مراجعة طفيفة لل– " أصول " ، لذا بقي العالم العربي برمته جزءا منسيا على خارطة العالم فما بال " الفكر" الذي ينتجه ؟

أن هذا "الفكر" ليس فقط خارج الحاضر في لحظة عالمية مستقبلية بل يقبع داخل الماضي متعايشا معه. وأي ماض ؟ ليس فحسب داخل ماضيه المترع بالقمع إنما أيضا داخل أعمق فترات هذا الماضي ظلاما وجمودا وعتمة ، مُحَرِّما التطرق إلى المحاولات المضيئة القليلة والخجولة التي ومضت داخل هذا الماضي المُعاد. فالديناميكيّة الفكريّة العربيّة اليوم هي حركة تناسل لماض مستمر هو ماضيها الجموديّ ، فهي سجينة ذاتية فيه بشكل إرادي مُبتغى متخذة منه مصدر "إلهام" يُشرِّعُ استمرارها ، في الموت ، وفق كَمٍّ هائل من التبريرات الرسمية المؤسساتية متخذا منها سجّادة يسحبها فوق لحظة الحاضر مبررا وفقها إجراءاته القسرية لأية محاولة نقد أو مسائلة محتملة يمكن لها أن تتعرض للـ– "بديهيات" التي تحكم الحاضر والمستقبل. وبالضرورة فأن مآل هذه الجدلية المتناسلة من "اللافكر" ستكون معيشة المستقبل كماضٍ مُعاد في أعمق صوره جمودا وعتمة.

إنّ تقديم الفكر الغربي المعاصر وهو يعيش لحظة المستقبل منذ الآن وتجاوز الحاضـــر المخطوف بسرعة التحولات المستقبلية ، هو الجانب الأول لوضع المنظور المطلوب لفهـــم محاولة النقد الفكري ومدى فاعليتها إزاء فكر آخر تربطنا به ، ليس الفترة الزمنية الأرضية الحضارية المشتركة المُعاشة حاليا لنشوئه التأسيسي الأول ، بل رابط آخر أيضا أكثر عمقا هي لحظة الزمن المعاصر المُعاش من قبل كافة الانتماءات الحضارية المتنوعة الثقافات ، أي زمن العالم برمته في بداية قرن هو الحادي والعشرين. والخيار الجذري الوحيد الذي يمكن عبره لل- " الفكر" المحلي الانتقال إلى قلب المستقبل هو خيار إلغـــاء الحاضر كوعاء ذهني يراوح داخل قضاياه اللامجدية والتي يتم بحثها من قبله كقضايا معاصرة وكأنها تَهَمُّ المعضلة العميقة التي تعيشها المجتمعات العربية آنيّا على المستويات الحياتية والذهنية كافة.

فعبر الوعي الأول بهذه المهمّة سيتم ليس إعدام الماضي فحسب كوعاء للعيش ، بـــل إلغاء الحاضر عند إدراك وهميته وحقيقة أنه ليس إلا لحظة هاربة مردودها الوحيد هو أنهـــا لحظة تحضير للمستقبل وإنها ليست إلا المستقبل عينه ، لكن في طور البناء والتهيئة لملامحـــه الآتية كحقيقة زمنية إرادية مطلقة.

د.علاء طاهر

ادغار موران

نهاية اليقين ، بداية الأسئلة

النّقاشات التي أثارها كتاب " أرض ، وطن" للفيلسوف الفرنسي ادغار مــوران ، جديرة بأن تشكّل محطّة هامّة داخل المنظور النّقدي لفحص الفلسفة الفرنســيّة المعاصــرة ضمن حركيّتها الكليّة.

ليس أوّل كتاب هام لفيلسوف التّشاؤم واللاّيقين ادغار موران، لكنّ اللّحظة الفكريّة الرّاهنة ، بالتّداخل مع المحتوى المرهف و التشاؤمي للكتاب ، تجعل من هذا العمل حــدثا يثير الاستفسار الذّي يمكن له أن يُسائل المستقبل ويحدّد بعض البصمات الغامضة فيه.

وكمدخل لقراءة " أرض ، وطن" يتوجّب اقتفاء التّحولات المُتمخّضة عن التّجربــة الخّاصة لموران من ناحية ، وعن تجربة التّحوّلات الذّهنيّة والنّظريّة لهذا الفيلسوف من ناحية أخرى.

ادغار موران : الحياة — التّجربة :

وُلد ادغار موران في باريس عام ١٩٢١ و بعد إنهاء دراسته الثانوية دخل إلى جامعة السّوربون ليدرس التاريخ و خلال دراسته الجامعية أخذت اهتماماته بالسياسة تنبثق خاصة و أن الوضع السياسي في فرنسا آنذاك كان يقترب من الحرب العالميّة الثّانية بكلّ مناخاتها الّتي صوّرها الكاتب السّوفياتي إيليا اهرينبيرغ في روايته "سقوط باريس" وفي هذه المرحلة كان موران يستقي معلوماته السياسيّة ومواقفه من الأحداث الجارية في أوربّا من خــلال صحف الأقلّيات اليساريّة التّي كوّنت لها تنظيمات ماركسيّة صغيرة قبل فترة وجيزة مــن الحرب ثمّ أقامت لها ندوات ثقافيّة غير علنيّة تناقش فيها مختلف القضايا الفكريّة والسّياسيّة الموجودة آنذاك.

وعلى الصّعيد الجامعي لم يقتصر موران في دراسته على متابعة المحاضرات الّتي تُلقَــى عليه في قسم التّاريخ في السّوربون بل بدأ يحضر محاضرات في قسمَيْ القــانون والعلــوم

السياسيّة ثمّ قسم العلوم الاقتصادية. إنّ الحرب والاحتلال النّازي لفرنسا ، ولباريس على وجه الخصوص ، كانا الحاضرين الرئيسيّين اللذين دفعا موران لأن يقرّر الارتباط بالسّياسة ، فانتمى آنذاك إلى الحزب الشّيوعي الفرنسي وانخرط في تنظيمات المقاومة المسلّحة للاحتلال النّازي.

و كانت الخطورة متطرّفة لهذين الالتزامين ، إذ أنّ سلطة الاحتلال الألماني كانت تحكم بالإعدام على كلّ مُنتم للحزب الشّيوعي و كلّ مُنتم لتنظيمات المقاوَمة. لذلك أُعْدِمَ وقتها الكاتب الفرنسي الشّهير بول نيزان ثمّ الفيلسوف الماركسي جورج بوليتزير وآلاف المثقّفين المقاوِمين الفرنسيّين.

كانت تجربة التّهديد بالموت هي أولى التّجارب الفلسفيّة و الوجدانيّة الحادّة لدى موران. فقد كان قبل التزامه السّياسي مثقّفا ذاتيّا لا يعيش إلاّ همومه الخاصّة ، لكنّه داخل العمل السّياسي أخذ يُصْغِي إلى صوتٍ آخر هو صوتُ الخارج... هموم الآخرين ومجريات الأحداث.

وفي هذا الصّدد يقول موران في كتابه "حياة الموضوع" حول الاحتلال النّازي: "إنّ الاحتلال كان حرّيتي ، والتّحرير كان انهياري" ، فالاحتلال قد حرّره من ذاته بينما كانت عمليّة تحرير باريس من الاحتلال الألماني هي المرحلة التّي انتهى فيها دوره الفعّال في تماسّه الدّائم مع الموت ومحا ذاته للنّهاية. فالعيش في خطر هو العيش الذي يقبض على المعنى العميق للوجود.

بعد الحرب ، كانت له سلسلة من الخيارات المهنيّة في أن يكون أستاذا للتّاريخ أو شيئا آخرا ، لكنّه أراد أن يكون صحفيّا كي يبقى على تماسٍّ مع القضايا السّاخنة ، إلاّ أنّ الّذين يكتبون في الصّحف الحزبيّة لم يكونوا مرغوبين للكتابة في الصّحف الأخرى. وموران كان يكتب خلال عقد الأربعينات في صحافة الحزب الشّيوعي الفرنسي ، كما أنّه لم يرغب الكتابة في الصّحف البرجوازيّة ، ولذلك فقد سافر إلى ألمانيا عام ١٩٤٥ بعد هزيمتها مباشرة كي يكتب تحقيقا ميدانيًّا عنها.

كانت ألمانيا بعد الحرب هي ذلك البلد المهزوم المُدَمَّر الخاضع والمُحتلّ من قبل القوى الكبرى.

و كان موضوع التّحقيق الذي يكتبه هو الإيديولوجيات السّياسيّة الموجودة في ألمانيا بعد الحرب. إنّ رحلته لألمانيا كانت هامّة بقدر ما كانت قاسية ، إذ أنتجت كتابين حال عودته بعد ذلك إلى فرنسا. أخذ موران يبتعد بشكل تدريجيٍّ على الحزب الشيوعي الفرنسي وأُطروحاته الفكرية حيث أثِيرَت الكثير من النّقاشات الحادّة بينه وبين مثقّفي الحزب وانتهى ذلك بفصله من الحزب الشّيوعي الفرنسي عام ١٩٥١.

وعلى الرّغم من أنّ موران لم ينخرط منذ ذلك الوقت في أيّ حزب سياسي إلاّ أنّه كان عضوا فعّالا في حركات عديدة أقامها المثقّفون الفرنسيّون مثل " لجنة المثقّفين المُناصرين للسّلام" و " لجنة المثقّفين المعارضين لتسليح ألمانيا" ثمّ ناصر القضايا العربيّة بقوّة مع العديد من المفكّرين عند انضمامه إلى " لجنة المثقّفين المعارضين لحرب الجزائر".

ومنذ عام ١٩٥٠ دخل إلى "المركز القومي للبحث العلمي" وأصبح باحثا فيه. وباستقراره في منصبه الجديد كباحث بدأت أفكاره تجد طريقها للتموضع في كتبٍ ودراساتٍ فلسفيّةٍ هامّةٍ. إذ نشر عام ١٩٥١ عمله الفلسفيّ الهامّ "الإنسان و الموت" الذي جسّد فيه رؤيته التّشاؤميّة و الواقعيّة في آن واحد. لقد اتبع في هذا الكتاب منهجا ثنائيّا يحاول إقامة نمط من المُوازاة بين الماركسيّة من جهةٍ و المنهج الفينومينولوجي من جهةٍ أخرى.

ثمّ اتّجه بعد ذلك لدراسة أنماط التّعبير الفنّي الحديث وفق منظور فلسفيّ مثل التّعبير السينمائي فأصدر كتابه "السينما والإنسان المُتخيّل" ثمّ تبعه بدراسة سسيولوجيّة ، حول الموضوع نفسه ، بعنوان "النّجوم" عام ١٩٥٧.

بعد هذين الكتابين توجّه موران نحو اتّجاه جديد في التّأليف هو تدوين سيرته الذاتيّة. لكن رصده لهذه السّيرة لم يكن تقليديّا أي كسردٍ تاريخيّ و زمنيّ متسلسلٍ لحياته الخّاصّة ، بل سردٌ للتّحولات الذهنيّة و الفلسفيّة الذاتيّة كانعكاس للتجربة الخارجيّة العامّة وللحدث السياسي– الاجتماعي القائم.

صدرت سيرته الذاتية في أربعة أجزاء يفصل بين كلّ جزء وآخر منها عدّة سنوات. صدر الجزء الأوّل عام ١٩٥٩ بعنوان " نقد ذاتي " وتضمّن بواكير تكوينه الفكري والسّياسي إذ تحدّث فيه موران عن تجربته المريرة داخل الحزب الشّيوعي الفرنسي.

وصدر بعد ذلك بسنوات الجزء الثاني من سيرته الحياتيّة وهو الكتاب الأكثر ذاتيّة وحميميّة والتصاقا بفكر موران وعنوانه "حياة الموضوع". صدر الكتاب عام ١٩٦٩ وأحدث ضجّة كبيرة لأنّه يجمع بشكل عضويّ متداخل بين لحظة التأمّل الفلسفي الذاتي وبين الرؤية الموضوعيّة للعالم. إلا أنّ عمليّة السّرد والانطباعات هذه عُومِلت من خلال تأمّل ثاقب يصدر عن التجربة الخاصّة الملتصقة بشكل صميم بالمؤلّف. لقد قال موران نفسه عن هذا الكتاب: "إنّ بقيّة الكتب التي ألفتُها كانت لي ، إلاّ هذا الكتاب هو أنا ، لأنّه يشبهني تماما".

كان "حياة الموضوع" محاولة تريد أن تصنع مراجعة تقويميّة للحياة وللتّجربة الذاتيّتين. إنه كتاب مباشر على صعيد الزّمن ، أي أنه نصٌّ يُعبّر عن "الهُنا" و"الآن". وبذلك غدت سيرة موران هي الموضوع الذي ينبثق منه فعل المراجعة الفلسفيّة الكُليّة للحياة المُعاصرة بكلّ تطوّرها التقني والآلي المُتسارع والمُتّجه نحو تخوم غير محدودة. إنها تنطلق من الذاتي كي تُثير التساؤل حول الموضوعي والخارجي وحول النّقاط السّاخنة للفكر الرّاهن وإشكاليّاته.

وفق هذا السّياق الكتابيّ للسّيرة الذاتية صدر الجزء الرّابع تحت عنوان "يوميّات كليفورنيا" ١٩٧٠ ، والذي كُتب على إثر إقامة موران في الولايات المتّحدة بين عامي ١٩٦٩ و١٩٧٠. الكتاب تضمّن انطباعات عن الحياة الثقافيّة الإجتماعيّة الأمريكيّة ومن خلال ولاية واحدة هي كليفورنيا.

كان موران يريد في هذا الكتاب أن يقيم نمطا من المقارنة بين الحياة الثقافية في الولايات المتّحدة والحياة الثقافية في فرنسا. وجاء هذا الجزء من السّيرة الذاتية مع الكتابين اللذين سبقاه تكميليًّا لتجربة السّرد الذهني و الوجداني الخاصّة بالمُؤلف. لكنّها ليست سيرة ذاتية فقط تنكمش على حدودها الخاصّة بل تُمسّ الموضوع من خلال التكوين المتدرّج للموقف الفكري الذاتي. ففي هذه المجلدات الثلاثة يتوجد تاريخ لا مباشر للوضع السياسي والفلسفي في فرنسا وفي العالم.

صدر المجلد الرّابع من سيرة موران الذاتية عام ١٩٨٠ تحت عنوان "يوميات كتاب" ، سرد فيه موران تجربته الفكريّة بكلّ تفاصيلها وتعقيداتها أثناء تأليف كتاب. إنّه النّزيف

الفلسفي للتحوّلات الوجدانية وللقلق الذي يصاحب المفكر وهو في حالة تـــأليف أحـــد أعماله. وكان الكتاب الذي يعكفُ على تأليفه موران في هذه الفترة والذي ألف الجـــزء الرّابع من سيرته الذاتية حوله هو كتابه الشهير " من أجل الخروج من القرن العشـــرين". والتجربة الجديدة من نوعها في هذه المحاولة هي أنّ موران أثناء تأليفه للكتاب كان يكتب في دفاتر يوميّاته الذاتية أشياءً حول شخصيّته ومعاناته الذهنيّة الصّعبة بكلّ ما يعتريها مـــن خواطر وإرهاصات وهو في معرض تأليفه لهذا الكتاب الفلسفي الأساسي والصّعب.

كانت هذه الأجزاء الأربعة من سيرته الذاتية هي المقدّمة التي مهّدت لكتابه الجذري " أرض ، وطن" ، كتاب كالخلاصة المتفجّرة للتأمّل في عالم تســـوده طـــرقٌ تشـــاؤمية مسدودة. فهو الكتاب الذي تضمّن تقويما جديدًا لوضع العالم وهو في تقدّمه العلميّ الذي يبدو ايجابيًّا لكنّه يطرح على ضفافه تساؤلات لم تجد حلولا لها حتى هذه اللحظة.

ادغار موران

(أرض ، وطن): التّشاؤم أو اغتيال الأسئلة

تبدو الأفكار التي شكّلت المحتوى العام لكتاب ادغار موران "أرض وطن" وكأنّها صادرة عن تأمّل بديهيّ ، أو هي مقاربة للبديهيات الشمولية للعالم. وهنا تنبثق المُفارقة فإذا كان ثمّة تطوّر فانّه لا يتجلى إلاّ في الميدان التقني والآلي المحض والذي يخصّ مجال الاتصالات وتقنيات النّاضمات الآليّة. وجانب المفارقة الآخر ، أي الجانب التناقضي يتجلى في التّراجع الذي انتاب القيم ، فكأنّ التّراجع القيَمي مرتبط بالتّقدّم التّقني ، وهنا تحدث الفجوة الآخذة في الاتّساع والتّي تقود الإنسان المعاصر كفرد وكجماعة نحو نقطة معتمة مجهولة تجعل من كلّ فكر تشاؤميّ فكرا واقعيًّا أكثر من غيره.

إنّ مقولة ادغار موران الأوّليّة في كتاب "أرض ، وطن" هي أنّ الأفكار التي تبدو أكثر يقينيّة حول الطبيعة والكون ، حول طبيعة الأرض التي نعيش فوقها ، حول طبيعة الحياة ، وحول طبيعة الإنسان نفسه ، قد تعرّضت الآن إلى انقلاب كلّيٍ انطلاقا ممّا تقدّمه العلوم المعاصرة. إنّ هذا التّقدم الجذري الشمولي و"التثويري" - إنً جاز التعبير - قد اقترن بظهور وعيٍ كونيٍ جديدٍ. وعيٌ ينبغي عليه أن يُدركَ الملامحَ العميقة للبربريّة في عالمٍ حديثٍ يدّعي التّمدّن ويعانق نمطا جديدا -على المستوى السّطحي والظّاهري- لتطوّر آخذ في التسريع ذاتيًّا.

فالكتاب وفق هذا المنظور البدئي يبدو وكأنّه وصيّة تُلخِّص تعاسة القرن العشرين وتفتح ثغرة ضوئيّة نحو القرن القادم. إنّه نصّ معجونٌ بالتّجربة الحياتية وبالتّأمّل النّظري للأفكار المطروحة خلال عصر حديثٍ يُشكّل برُمّته الوعي الآني للحظة الرّاهنة. يريد موران أن يُؤَسّس على حدّ تعبيره نقطة انطلاق "للخروج من عصر ما قبل التّاريخ للفكر الإنساني المُعاصر". موران يريد أن يُسَلّحَ القارئ ضدّ العصاب الجماعي لمجتمعاتنا المُعاصرة.

هنا تدخل لحظة الاكتشافات التاريخيّة للإنسان فمنذ اكتشاف امريكا عام ١٤٩٢ وحتى اكتشاف القمر وسير الإنسان عليه عام ١٩٦٩ لم يعد فوق سطح هذه البسيطة

ولا في الفضاء شيء جذريّ جديد يمكن للإنسان اكتشافه ، فالغزو الفضائيّ يمنح الإنسان شعورا بالغربة إزاء كواكب أخرى.

هذا الشعور الذي يعمّق من ناحية أخرى وعي المرء بالانتماء لهذا الكوكب الذي اسمه الأرض. ففوقه يتشارك المرء في مصير أحادي. في أزمات أحاديّة. هنا ، عبر هذا الوعي الكوني الخارجي ، ثمّ الارتداد منه نحو كوكبنا الأرضي تغدو الأرض برُمّتها وطنا حيث تذوب التضاريس الإختلافيّة بين المجتمعات والخصوصيات والإقليميات والإيديولوجيات والأديان ويبقى وعيٌ كونيٌ واحدٌ هو الانتماء إلى الأرض.

وهنا أيضا تغدو المُساءلة هي: هل نستطيع أن نضع نهاية لفكرة الحلم بعالم أفضل ؟، هل يمكن أن نحذف الأمل. قد تكون هنالك إمكانية لذلك لأنّ الحلم والأمل بعالم أفضل تبدو كطوباويّة جديدة. لكنّ الأمل الوحيد المُتَيَسِّر الآن هو أن نحلم بعالم أقلّ {لاإنسانية} من عالمنا المعاصر. عالم أقلّ بربريّة حيث يتراجع فيه العنف والتشيّؤُ قليلا.

نمط من ديانة سوداويّة معتّمة تلك التي ينادي بها ادغار موران ، لكن عبر هذا الظلام التّشاؤمي يطرح فكرة قريبة إلى الرّوحيّة أو التجريد الحلمي هي فكرة الشّمول أو فكرة الكونيّة ، فوسط هذا الزّحام من الإنغلاقات السّوداء لوضع الفرد المعاصر هنالك "خبر سعيد" يمكن أن يُزفُّ إلى البشريّة.

هذا الخبر هو حقيقة واقعيّة لكنّها غير مُدرَكة بعمق من قبل الوعي الجماعي المعاصر هي أنّ انتماء الإنسان مشترَكٌ كونيّا ، إنّه انتماء إلى كوكب الأرض الضّائع وسط غربة الكواكب الأخرى الغامضة ، هنا تنتفي الاختلافات والجزئيّات وتنتفي خارطة التباينات العِرْقيّة و"الإثْنيّة" واللغويّة والدّينيّة ، فهنالك انتماء مُشتَرك هو هذه الأرض التي شئنا أم أبيْنا هي الوطن الكُليُّ للجميعِ.

من هذا "الخبر السّعيد" ، الخبر- الحقيقة" يمكن إدراك حجم المُعضِلة ووحْشيَّتها التَّقنيّة الباردة التي تخنق الإنسان المعاصر ، فكما يقول موران: " إنّنا لم نستخلص دروس ومُعْطَيات هذه الهامشيّة وهذا الانعزال الجانبي لكوكبنا الضّائع هذا ولِوضْعِنا على هذا الكوكب". فإذا لم نُدرك هذه الضّرورة العقليّة الثوريّة ، وإذا لم نع هذا الاشتراك بمصير كونيّ أرضيّ فانّ البربريّة ستتفاقم أو ستعود إلى وضعها البدائيّ الأوّل.

ادغار موران لا يطرح هذه الأفكار كمذهب أو كإيديولوجية لكن عبر كتاب "أرض ، وطن" يطرح خيارا متكافئا هو إمّا أن ندرك حقيقة الكونيّة وحدودها الشّموليّة داخل الوعي وإمّا أنّنا سنسقط في البربريّة.

إنّ هذا الخيار سبق لموران أن طرحه خلال عمله السياسي على الأرض مع فلاسفة آخرين مثل عالم الاجتماع المعروف كوستريياديس ، كان ذلك في بداية عقد السّتينات عندما كان ماركسيّا تروتسكيّا متطرّفا مع مجموعة من الفلاسفة والكتّاب الفرنسيين الذين خلقوا حينذاك جمعيّة وحركة سياسيّة أطلقوا عليها اسم "الاشتراكية أو البربريّة". حركة فلسفيّة عنيفة في طرح أفكارها الجذريّة وفي نقدها للمجتمع، أمّا الآن وبشكل غير مباشر، ومن خلال أنماط الاختيار التي يطرحها في كتابه الأخير فانّه يقول ضمنيّا ودون تصريح: عليكم أن تختاروا: الكونيّة أو البربريّة.

إنّه لا يطرح إيديولوجية أو مشروعا لعمل تنظيمي جماعي يشبه تلك الحركات السّياسيّة أو الفكريّة المُتقوْلِبة داخل تنظيم أو جمعيّة أو مؤسّسة. إنّه مفكّر أعزل متوحّد يريد أن يصرخ بمفرده على أن تنتظم هذه الصّرخة داخل بناء فلسفيّ وتأمّليّ صارم هو نظام الكتابة المنهجيّة التي تشخص داخل كتابه الأخير. يقول "إنّ الفكر المجَزَّأ السّائد حاليّا بحكم التقدم التقني ، لم يعد بامكانه أن يضع الأزمات الرّاهنة داخل بناء كليّ يسهل وفقه رؤيتها. فالفكر المُجَزّأ لم يعد بمقدوره أن يميّز المعضلات الجذريّة للإنسانيّة وأزماتها الشّديدة الخصوصية". فالإنسان الذي يرى حاليّا أنّ التقدم العلميّ لا يمكن له إلاّ أن يتمخّض عن نتائج وأشياء إيجابية ، عليه أن يراجع نفسه الآن وذلك من خلال فكر كونيّ كليّ يمكن له أن يتقدّم ضدّ التّراجعات والارتدادات التي تشهدها الدّيمقراطيّة في العالم اليوم.

فالمفكر التّجزيئي الذي لا يدرك حجم المعضلة ، هذا النّمط من المفكّر السّائد حاليّا يُسْهم ، عبر التنظير بشكل غير واع لواقعه ، بتراجع الدّيمقراطيات في العالم إزاء سيادة متفاقمة ومتسعة لزحف البيروقراطيّة والمؤسّسات الحديثة التي تخنق الأمل.

فخلال هذا التقدم السّلبي لمسببات تجزأة الوعي وتفوقها على الفضاء الفكري الذي يمكن أن ينشا وسطه الوعي الكوني ، تكون الاحتمالات مغلقة ، أو شبه مغلقة في أقلّ تقدير. فالمرء المحاط بهذا الكمّ الهائل من المنظومات السّياسيّة والتقنيّة والمؤسساتيّة والبيروقراطيّة ليس بمقدوره أن يكشف المَنْفذ أو السّبل التي تقود إلى وعي كوني أو فكر كلي يقترن برؤية شاملة للعالم .

فإذا كان دور المفكّر والفيلسوف المعاصر هو خلق هذا الوعي الكلي الشّامل ، فـــانّ نمط المفكّر السّائد حاليا هو النمط التجزئي الذي يدعم ويُنظر للفكر المُجزّأ ، ولذا تبقـــى أيّة محاولة لقيام فكر كوني هي محاولة منفردة ومعزولة لا تصل ، مهما بلغت قوّة صرختها، إلى تفكيك طبيعة الوعي الفردي والجماعي السّائد ، وهنا نقف من جديد على عتبة معتمة هي التشاؤم وإدراك استحالة الخلاص من تقدّم تقني يؤكّد التشاؤم أكثر من تأكيده علـــى تعميق الأسئلة.

الفلسفة الفرنسيّة الآن ، لحظة الأزمة

من الشّك إلى نقد السّياسة (١)

في الفلسفة الفرنسيّة اليوم دلائل على الأزمة ، أزمة لا تصرّح عن نفسها إنما تطـرح اتجاها بدأ يمتدّ داخل الفضاء الفلسفي نفسه. هذا المجال هو "الشّك" أو "انتـهاء مرحلـة اليقين" ، أو "نهاية اليقينات" ، إنّه اتجاه جديد يحاول أن يلغي الإرث الحديث السابق ، أو على الأقلّ – وهذا ما في استطاعته الآن – أن يخلق لنفسه حضورا قويّا بجانب الاتجاهات الأخرى التي تحضر بقوّة في الفكر الفلسفي الفرنسي اليوم.

وهنا يُثار التساؤل حول موضوعة "الشّكّ" نفسها أو حول مقولة "نهاية ما هو يقين وأكيد" وانفتاح مطلق نحو كلّ الاحتمالات عبر عمليّة التساؤل.

المُساءلة الحقة اليوم هي: هل يمكن لموضوعة "الشّكّ" أن تكون تعبيرا عن "أزمة" أو هل يمكن لها بشكل خفيّ وعبر سوء نيّة فلسفيّ أن تحلّ محلّ مفردة "أزمة". ربّما أنّ الفكر الفلسفي الفرنسي قد اعتاد من خلال خصوبته التعدّديّة أن يُراوغ دوما لينقلب على نفسه ثمّ يخرج عبر عمليّة الفحص باتجاهٍ جديدٍ ، فانّ كلمة أزمة يمكن أن تحلّ محلّ عبارة "نهايـة اليقين" ومفردة "الشّكّ".

لكنّ المفردة الأخيرة لا تعني شكّا بالمعنى الدّكارتي الذي كوّن بدوره اتجاها فلسـفيّا في المرحلة الحديثة ، بل "الشّكّ" هنا هو عدم اليقين بأيّ شيء كان ، وإنّ كلّ الـتفكير الفلسفي أو حتى العملي يواجه اهتزازا لأنّه لم يحقّق إجابة مطلقة على الأزمـة الإنسـانيّة المعاصرة بكلّ أبعادها ، وإنّ التّقدم العلمي الهائل الذي يشهده المجتمع المعاصر عبر التطوّر السّريع الذي يخوضه مجال "الأنفورماتيك" وغيره ، ما هو إلا وهم كبير يُغَلّـف الأسـئلة الحقيقية المتعلّقة بالوجود الإنساني وصيرورته. انّها تلك الأسئلة الغَيْبيّة الكبيرة ، ولا نقول الميتافيزيقيّة ، لكي تأخذ المفردة الأولى بُعدَها الجذري المخيف للتساؤل حول أصل الإنسان داخل الكون ومصيره وجدواه.

لقد سبق للعلم المحض – الرّياضي الفيزيائي- أن طرح هذا السّؤال المدجج قبل بضعة سنوات في كتاب "تاريخ مختصَر للزّمن" Short history of time للفيزيائي البريطاني ستيفن

هوكينك عندما كان محور التساؤل هو أصل الكون وأصل الكوكب الأرضي ، وهذه الإتفاقيّة الصّدفويّة لوجود الإنسان على هذا الكوكب المنغمس في كون فسيح مطلق الأبعاد والمسافات ، داخل كمٍّ هائل من الكواكب والمجرّات الكونيّة. لكن التساؤل الفيزيائي الرّياضي كان يسعى إلى بلوغ احتمالاتٍ علميّةٍ لا تخرج عن هذا النّطاق على الرّغم من احتوائها في منظومتها الفكريّة الكبيرة على ذلك الخيط والتساؤل الفلسفي المفتوح على المجهول وعلى كلّ ما هو غامض.

المقاربة الفلسفيّة في السّاحة الفكريّة الفرنسيّة اليوم تلعب أوراق تساؤلاها داخل الفضاء الفلسفي نفسه ويمكن القول داخل الفضاء الفلسفي المحض الذي قد يستفاد بعمق من المساءلة العلميّة لتوظيفها في اتجاهه لكنّه يتجاهل أسس انطلاقاها الرّياضيّة أو الفيزيائيّة ليتجه نحو القلب الفلسفي للأشياء وبأداة فلسفيّة خالصة.

لقد أمسى كلّ يقين خاضع للتساؤل لأنّه لم يعد كما هو ، لم يعد نفسه ، لم يعد يقينا ، بل استحال إلى "عدم يقين مطلق" أو "نهاية مطلقة لليقين". إنّ الذي يتزعّم فلسفة "نهاية اليقين" هذه هو الفيلسوف الفرنسي ادغار موران الذي يُتَّهَم دوما بـ"التشاؤم" السّوداوي المعتم الغير مقترن بخلاص مفتوح على أيّ من الاحتمالات الممكنة. بيد أن تهمة "التشاؤم" هذه لا يمكن للقارئ المعاصر إلاّ أن يلتحم بها ويؤكّد حقيقتها ومنطقيّتها داخل ذاته لأنّها نزعة تنطلق من إثارة التساؤلات الحقيقيّة التي تمّ إغفالها لردح طويل من الزّمن المعاصر تحت وطأة الأغلفة الخارجيّة للتقدّم العلمي وللرّفاه الاجتماعي وللأنظمة الليبراليّة وللتقدّم المذهل في وسائل الاتصال و... ، فهنالك خلف هذه التشابكات الكثيفة للأشياء المُعَاشة ، تقبع الأسئلة الغيبيّة التي حاول الإنسان القديم أن يجيب عنها بالسّحر والأساطير التي تتناول بداية الخليقة وأصوله الأولى ومآله السّائر نحو مجهول مخضب بالاحتمالات الغامضة.

هنا يُعاد التساؤل نحو حلبة الفكر الفلسفي الحديث نفسه ليُنتَقد بأنه عبْر كلّ اتجاهاته ومناهجه الفكريّة المختلفة لمْ يقترب من خلق يقينيّات مطلقة بل على العكس أفعم حالة اللاّيقين بأفكار تقود حتما نحو مرحلة "نهاية اليقينيات".

إنّ بروز فكر ادغار موران بهذه القوّة داخل اللحظة الرّاهنة للفلسفة الفرنسيّة هو العلامة الأكثر دلالة على أنّ الفلسفة الفرنسيّة الحاليّة تعيش مرحلة أزمة قد لا تخرج منها بسهولة خلال الأمد القريب المنظور.

لكن هنالك كما هي العادة في الفكر الفلسفي الفرنسي احترازات وصمامات أمان كثيرة للمواجهة. وأوّل هذه الاحترازات هو اتجاه بدأ ينبثق بشكل واضح داخل الفكر الفلسفي الفرنسي يتمثل بالعودة إلى الجذور الكلاسيكيّة لإعادة فحصها والخروج منها بإجابات جديدة تستخدم الأساليب والمناهج التي حقّقتها الفلسفة الفرنسيّة في العصر الحديث لأجل إعادة كشف النّصوص الصادرة آنيا.

أي أنّ هذا الاتجاه المتولّد حديثا يعيد الاعتبار أوّلا إلى منجزات الفكر الفلسفي الحديث باعتباره يتضمّن أدوات خصبة وناجحة منهجيّا يمكن عبرها ، أو بالاحرى عبر ذات الفكر الفلسفي الحديث نفسه ، استشراف انفتاحات جديدة نحو أفق فلسفي جديد.

وهنا تغدو مهمّة اللّحظة الفلسفيّة الرّاهنة هي تغيير الجذور الفلسفيّة الحديثة من خلال عمليّة إعادة مراجعة للفلسفة الكلاسيكيّة.

المنطلق الاحترازيّ الثاني الذي تتبعه الفلسفة الفرنسيّة اليوم لمواجهة "الأزمة" أو احتماليّة اقتراب الأزمة ، هو تأسيس عقلانيّة نقديّة جديدة بواسطة العودة إلى جذور العقلانيّة الكانطيّة. أي العودة إلى كانط وإلى الفلسفة النّقديّة التي أسّسها لاستخدامها من جديد وفق منظور آخر يسيرُ عبر انجازات الفكر الفلسفي الفرنسي الحديث لأجل تأسيس عقلانية جديدة ترتبط بأسسها الماضية وتنخرط بالاتجاهات الفلسفيّة المعاصرة ، أي عقلانيّة مستقبليّة تواجه فلسفة "نهاية اليقين".

المنطلق الاحترازيّ الثالث هو: إعادة فحص فلسفة الحداثة وطرح مناقشة جديدة لفكر ما بعد الحداثة أو الحداثة البَعدية Poste-modernité ، والاستفادة من مكتسبات الحداثة وليس رفضها أو الدّعوة إلى تجاوزها كلّيا مثلما فعل بعض الفلاسفة الفرنسيّين مثل ميشيل فوكو. هذا المنطلق الاحترازي الثالث يهدف إلى الاحتفاظ بفلسفة الحداثة باعتبارها قد حققت الكثير من الإنجازات التي لا يمكن تخطّيها بسهولة من أجل فكرة "ما بعد الحداثة" بل يمكن تأكيد هذه المنجزات والأخذ بها للوصول إلى مرحلة ما بعد الحداثة.

والمنطلق الاحترازيّ الرابع هو: العودة إلى الفلسفة الكلاسيكيّة "الروحيّة" أو الدّينيّة باعتبارها صمام أمان يجيب على الأسئلة الميتافيزيقيّة أو الغيبيّة المطروحة الآن وفق التطوّر العلمي و الاجتماعي الرّاهن ، لكن ينبغي فحص هذه الجذور الفلسفيّة الرّوحيّة بمنظور

الفلسفة المعاصرة وانجازاتها وذلك لقطع الطريق على فلسفة "التشاؤم" أو "نهاية اليقين" التي تنبثق الآن فانّ هنالك روحانيّة يمكن لها أن تواجه الاحتياجات الغيبيّة الوجوديّة للإنسان وتلتحم بها عبر اشباعها بشكل منطقي ومنهجي متكامل أو يقارب التكامل ، ومن هنا نرى الفلسفة الفرنسيّة اليوم تعود بشكل قويّ نحو كتابات كلّ من ميشيل دو مونتين وباسكال بموجة من الاهتمام وإعادة الدّراسة الشاملين.

إنّ فلسفة اللايقين أو نهاية كلّ يقين بحضورها القويّ ، ثمّ بمناهج مواجهتها تجسد المظهر الأساسي الذي يجعل الفكر الفلسفي الفرنسي اليوم في حالة أزمة. لذا كانت الأزمة هي محاولة البحث عن طريق جديد على الفكر الفلسفي أن ينحاه كبديل لوضعه الرّاهن ، فالفلسفة الفرنسيّة في اللّحظة الرّاهنة تعيش في حالة أزمة حقيقيّة لأنّها تخوض عمليّة بحث محموم عن ضفة أخرى لتتجه نحوها. وهذا الوضع يطرح بدوره تساؤلا آخرا هو ما سبب الأزمة ؟

وللإجابة على هذه المُسائلة ينبغي العودة بعمليّة الفحص للفكر الفلسفي الفرنسي إلى مرحلة سنوات السّتينات وبحث اللحظة التي ارتبط خلالها هذا الفكر بالسّياسة ثمّ لحظة انفصاله الكلي عمّا هو سياسي.

فلحظة الأزمة هذه قد ولّدت فراغا لم يُمْلأ لحدّ الآن بوشائج منطقيّة تعيد المصالحة بين الاثنين وتمنح تبريرا من قبل الواقع المعاش لوجود الفكر الفلسفي على الرّغم من وجود ملاحظة هامّة هي أنّ عمليّة القطيعة بين ما هو سياسي وما هو فلسفي هي لحظة صحيحة بالنّسبة لكلّ فكر فلسفي ، إلا أنّ للفلسفة الفرنسيّة وضع خاصٌ منذ السّتينات.

في مرحلة السّتينات كانت السّاحة العالميّة على الصّعيد السّياسي تشهد صعودا للمدّ اليساري وللماركسيّة بالذات فانّ حركات التحرر الوطني التي اندلعت في العالم الثالث منذ بداية الخمسينات قد أثمرت داخل بلدانها وتمخّضت عن أنظمة سياسيّة وطنيّة وصلت إلى السّلطة بعد تحقيق استقلال سياسي من الهيمنات الاستعماريّة.

وكانت هنالك عدّة نماذج تنقسم على مستويات قاريّة ، ففي أمريكا اللاّتينيّة كان هنالك النّموذج الكوبي عبر وصول كاسترو إلى السّلطة واندلاع حرب العصابات في بوليفيا بقيادة تشي غيفارا ، وفي أفريقيا الشّماليّة كان هنالك نموذج الأنظمة الوطنيّة ثمّ

حرب التّحرير الجزائريّة وفي أفريقيا السّوداء نماذج أخرى وكذلك في الشّرق الأقصى وفي البلدان الآسيوية كان النّموذج الفيتنامي الذي ما فتئ حينها يحارب ضدّ القوات الأمريكيّة.

ومن هنا كان الفكر اليساري بقاعدته الفلسفيّة هو الأساس الذي ارتبط به الفكر الفرنسي في أغلب اتّجاهاته الفلسفيّة وعلى مختلف بناها وموضوعاتها التي تتجه لمعالجة الجوانب المجتمعيّة-السّياسيّة داخل فرنسا.

الفلسفة الفرنسيّة: لحظة الأزمة

من الشّك إلى نقد السّياسة (٢)

في اللّحظة التي كان فيها المدّ اليساريّ في العالم الثالث يتمثّل في تأجيج حروب التّحرّر الوطني ضدّ الهيمنات الأجنبيّة الأوروبيّة والغربيّة عامّة ، بدت السّاحة الأوروبيّة تخضع لديناميّة مخالفة من صعود المدّ اليساري سياسيًا. فلم تكن الشّعوب الأوروبيّة بحاجة إلى تحقيق استقلالها من هيمنات أجنبيّة لأنّ أنظمتها السّياسيّة كانت هي المصدر لهذه الهيمنة داخل العالم الثالث . وهنا انبثق المدّ اليساري بشكل مخالف تمثّل في بروز الماركسيّة كتيّار سياسي وفلسفي في آن.

فعلى الصّعيد السياسي تجسّد في حركة اجتماع عامّة سيما لدى الطلبة والقطاعات المثقفة في البحث عن أنظمة سياسيّة جديدة بدل الأنظمة التقليديّة المحافظة التي وصلت إلى السّلطة عن طريق الاقتراع بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية. وكان المثال في فرنسا هو محاولة إسقاط النّظام الدّيغولي واستبداله بنظام آخر. وقد تجسّدت هذه النّزعة في ثورة الطلبة في أيّار (مايو) ١٩٦٨ التي أسقطت الجنرال ديغول لكنّها بالمقابل استبدلته بأنظمة يمينيّة أخرى كانت مُجبَرة على قبول نمط جديد من المؤسّسات السّياسيّة والحزبيّة والجامعيّة التعليميّة ذات ألبُعدٍ أليساريّ.

أمّا على الصّعيد الفلسفي فانّ صعود الفكر الماركسي كنموذج كان قد تمثل في تحرّك كلّ الاتجاهات الفلسفيّة الكبرى السّائدة آنذاك داخل أرضيّة إيديولوجية سياسيّة تمثلها الماركسيّة بمختلف تيّاراتها من اليسار إلى اليسار المُتطرّف. ووفق هذه الأرضيّة السياسيّة الجديدة بدت الفلسفة الفرنسيّة بالذات وكأنها مُقبلة بشكل حتمي على ركوب تيّار الفكر الماركسي ، أو على الأقلّ ، الاتّفاق أو التّصالح معه. وكان أبرز فيلسوف في هذا الاتّجاه هو الفيلسوف جان بول سارتر وفلسفته الوجوديّة التي احتلت السّاحة الفكريّة الفرنسيّة ثمّ العالميّة منذ بداية الخمسينات والتي كانت من الصّعوبة أن تنفتح على الماركسيّة إذ أنّ الوجوديّة مُجَسَّدة بفكر سارتر ، كانت فلسفة فردانيّة تتموضع داخل العالم الذاتي للفرد

ووعيه وإشكاليات هذا الوعي الميتافيزيقية. فمنذ نهاية الحرب العالميّة الثانية ، تأسّس هـذا الاتجاه الوجودي بقوّة في كتب سارتر المبكرة والرّئيسيّة مثل "الوجود والعدم" ، "الوجوديّة مذهب إنساني". إلاّ أنّ هذه الفلسفة قد بدت في نهاية سنوات السّتينات وكأنّها مُجبَرة على دخول المجال العامّ والخروج من مدارها الذاتي. وجاء هذا التحوّل على يد سارتر نفسه إذ أخذت كتابته السّياسيّة تتّجه نحو اليسار ، ليس اليسار المجسّد بالنّموذج السّوفياتي الستاليني ، بل اليسار كما يمثله الفكر الماركسي المحض فلسفيّا وسياسيّا.

في فترة السّتّينات كان هنالك تأسيس فلسفي يكتسب مشروعيّته السّياسيّة من الأرضيّة الأيديولوجية السّائدة آنذاك ، أيّ الماركسيّة. اذ لم تتحرّر الفلسفة الفرنسيّة بكُلّ اتّجاهاتها منذ ذلك الوقت وحتّى نهاية الثّمانينات من مدار البعد السّياسي ، سيما وان الفلاسفة الفرنسيّين قد أرادوا التّداخل مع الواقع الثّقافي برُمّته من خلال الالتحام بالقضايا الفرديّة والاجتماعيّة اليوميّة على حدّ سواء. وتمثل ذلك آنذاك بكل من التألق الذي شهدته الفلسفة الوجودية إضافة التطور الذي بلغه التنظير في مجال الفكري الماركسي وإعادة قراءته من قبل الفلاسفة الفرنسيين.

وكان للواقع السياسي كمُؤثّر خلفي على الفلسفة الفرنسيّة بعدين. الأوّل فعّال يتّجه نحو حركيّة وانفتاح رحب على أفق غير مغلق ، والثاني عكسي يتموضع في حقيقة أنّ التّفكير الفلسفي المحض قد بدأ بالتّراجع والانحسار داخل الأوساط الفلسفيّة الضّيّقة. فكان هنالك اتّجاه فلسفي يُعنى بالفلسفة العلميّة جسّده ميشيل سير ، واتجاه آخر ينحصر موضوعه داخل اللغة بكلّ الأبعاد المتسعة لمجال اللغة كنتاج إنساني يتكوّن داخل فضائه التّفكير والتّنظير وعمليّة التّفلسف نفسها ، وقد مثّل هذا الاتّجاه جاك دريدا.

إلاّ أنّ مثل هذه الاتّجاهات الفلسفيّة المحضة لم تكن بارزة بالشّكل المطلوب إزاء بريق وتألق الفلسفات التي ترتبط بالسّياسة. ولهذا ، ووفق منظور جدليّ ، فانّ أيّ طرف من طرفي المُعادلة: "الفلسفة / الأرضيّة السياسيّة" كان رهينا ببقاء الآخر. مع ملاحظة أنّ الفلسفة كانت مرتبطة بالسّياسة بشكل أكثر بسبب من أنّ الواقع السّياسي كان مقترنا بعوامل أخرى يمكن أنّ تغيّره كليّا في أيّة لحظة بحيث يغدو لزاما على الفلسفة أن تفقد ضمنيّا مبرّراتها الواقعيّة ، في حين أنّ الفكر الفلسفي بحدّ ذاته وكمنهج للتّفكر المحض هو تفكير مرتبط ، بطبيعته ، بعوامل أكثر استقرارا من الأرضيّة السياسيّة. أي أنّ تغيير مجرى

الفكر الفلسفي يخضع لعملّيات تمهيديّة طويلة قد تستغرق حقبة زمنيّة أكثر اتّساعا لكـــي يتحوّل من اتّجاه إلى اتجاه مُخالفٍ.

لكنّ الحال مع الفلسفة الفرنسيّة منذ بداية الخمسينات وعلى امتداد عقدي السّتينات والسّبعينات ثمّ جزء من عقد الثّمانينات خضعت لهذا التّوتّر الذي يمكن أن يحدث بشكل طارئ في المجال السّياسي العامّ ، سواء الوطني أو الدّولي كي تجد نفسها مُجبَرة على تغيير اتجاهها وفق معطيات جديدة تحكمها التّغييرات السّياسيّة غير المحسوبة أو المُتوَقّعة.

وهذا ما واجهته تماما الاتّجاهات الفلسفية الفرنسيّة الرّئيسيّة الـــتي صـــدرت عـــن الأرضيّة السّياسيّة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي ثمّ انهيار النّظام الشّـــيوعي في الاتّحـــاد السوفياتي في نهاية التّسعينات حيث كانت الضربة قاصمة إلى الدّرجة التي فقدت الاتجـــاه الفلسفي السّائد المرتبط بالسّياسة أهميته وتبرير وجوده بمـــا أنّ الإجابـــات أو المقاربـــات الفلسفيّة التي طرحها قد غدت بدون فعاليّة لأنّ الأسئلة التي حتمت هذه الإجابات قـــد غابت أو تعرّض معظمها لموجة الغياب.

وهنا ظلّت الأجوبة محض هياكل مجرّدة بدون سند بعد غياب الأسئلة.

أزمة النّموذج السوفياتي أفول فلسفة اليسار الفرنسيّة :

بعد انهيار الاتحاد السّوفياتي ، النّموذج الأوّل للنّظام الاشتراكي في العالم ، والشّكل الواقعي التّطبيقي- كما كان يطرح نفسه عالميّا- للفكر الماركسي اللينيني مجسّد في الدّولة البروليتاليّة ، بعد هذا الانهيار ، بات اليسار العالمي بدون نموذج ، بل بدأ يعاني من انهيـــار نموذجه السّابق. فطيلة كلّ فترة وجود الاتحاد السّوفياتي عبر التّاريخ المعاصر ، منذ ثـــورة أكتوبر١٩١٧ وحتى لحظة انهياره عام ١٩٩١ كان هذا النّموذج قد أثبت فشله وأظهر بناه التّناقضيّة والتّدميريّة على العكس من الصورة التي كان يطرحها خارجيا ككيـــان بنـــائي "ثوري" مستقبلي من أجل "خير ومصلحة" الإنسان والبشريّة عامّة.

ويقيناً أن ملكة الديمومة السياسيّة التي عايشها النّظام السّوفياتي خلال أكثر من سبعة عقود من التّاريخ المعاصر لم تكن ترتكز على نجاحه كنظام سياسي بقدر ما كانت مُشيّدة على بُنية الدّولة الكليانيّة القمعيّة التّي قامت واستمرّت على أشلاء عديدة من التّناقضـــات

المكبوتة أو غير المحسومة والمغطاة بآلة القمع الشّامل عمليّا وايدولوجيا. آلة امتلكتها الدّولة السّوفياتيّة بنمطها الستاليني الذي استمرّ حتى لحظة الانهيار.

وهنا تجدر ملاحظة أنّ الاتحاد السّوفياتي بالنّسبة للكثير من قطاعات اليسار الفرنسي، سواء اليسار الليبرالي المعتدل المتمثل بالحزب الاشتراكي ، أو تيّارات أقصى اليسار ، لم يكن يشكّل نموذج الدولة الماركسيّة بل على العكس يمثل التّشويه الواقعي للفكر الماركسي. هذا مع اختلاف التّبريرات ، بالنّسبة لكلّ يسار غير ستاليني في فرنسا ، حول أسباب وتجليات هذا التشويه الذي يُبعد النظام السّوفياتي عن مشروعيّته الماركسيّة الحقة.

وعلى الرّغم من تعدد واختلاف الأسس النّظريّة للانتقادات التي وجّهتها بقيّة الاتجاهات اليساريّة للاتحاد السّوفياتي ، إلاّ أنّه كدولة وككيان عالمي ، ظلّ يمثّل الحضور القوي والمؤثر للماركسيّة متجسّدة في دولة ، باعتبار أنّ هذه الدّولة هي "الكيان الاشتراكيّ" الذي يقف في مواجهة كيان عالمي صلب آخر ومخالف له أيديولوجيا هو المعسكر الرّأسمالي. بيد أنّ النّموذج السّوفياتي الذي درج على الظهور بمظهر الكيان السياسي المتماسك كان لا ينفي حقيقة احتوائه داخليّا على غليانات وتوتّرات غير محسومة رغم الغطاء الأيديولوجي الظّاهري المُطرّز بالشّعارات الكبرى المدعومة بآلة قمعيّة علميّة متطوّرة وقابلة أيضا على التّطوّر مستقبلا. وكانت في مقدّمة الغليانات الدّاخليّة مشكلة الأقليات ، ثمّ البيروقراطيّة الرّهيبة للدّولة الاشتراكيّة ، هذه البيروقراطيّة التي تشكّل العدوّ الأوّل حسب الفكر الماركسي لديناميكية استمرار الثّورة وفق اتّجاهها المرسوم ماركسيّا-لينينيّاً.

لذا كان النموذج السوفياتي كيانا مؤهّلا للانفجار في كلّ لحظة لأنّ الآلة القمعيّة للدّولة محدودة الأجل في فعاليّتها بالرّغم من الدّيمومة الزّمنيّة للدولة التي قد تبدو طويلة الأمد .

ومنذ مطلع عقد الثمانينات توقّعت المؤرّخة الفرنسيّة هيلين كارير وانكوس بانهيار الاتحاد السّوفياتي بسبب احتوائه على قنبلة موقوتة لم تكن قد تفجّرت بعد هي مشكلة الأقليات القوميّة والدّينيّة ، وذلك في كتابها الهامّ "الإمبراطورية المتفجّرة" ، لكنّ هذا الكتاب على الرّغم من الأصداء والمناقشات العديدة التي أحدثها لم يُثِر لدى اليسار

الفرنسي وعند مثقّفي اليسار إلاّ النّقد الحادّ واتّهام الكاتبة باليمينيّة وبتأييدها لسلطة اليمين الفرنسي التي كانت آنذاك برئاسة الرّئيس الأسبق فاليري جيسكارد ديستان.

كما أنّ كتاب هيلين كارير دانكوس الثاني المعنون "السّلطة المُصادرة" والذي بحث موضوع البيروقراطيّة والقمع داخل الدّولة السّوفياتيّة ، على الرّغم من نجاحه الواسع فانّه كان يقف على المستوى النّظري في موقف خجول إزاء الفكر الفلسفي الفرنسي اليساري القويّ منهجيا في تصدّيه لهذه الدّراسات السّياسيّة "السّريعة" - على حد تعبير الصحفيين الستاليين الرسميين - أو المكتوبة "وفق قصر نظر فلسفي للظواهر المدروسة" ، على حدّ تعبير أحد المفكّرين اليساريين الفرنسيّين الذين انتقدوا الكتاب عند صدوره.

عبر هذه اليقينيّة اليساريّة للفكر الفلسفي الفرنسي ، غدا هذا الفكر بحاجة إلى هزّة عنيفة بمستوى انهيار الاتحاد السّوفييتي لكي تقوم بتحرير تنظيراته الفلسفيّة من الأرضيّة الأيديولوجيّة الماركسيّة التي كانت تستند عليها منذ بداية عقد السّتينات. ففي لحظة الانهيار التّاريخي النّهائي للنّموذج الاشتراكي مُمثّلا بالاتحاد السّوفييتي ، بدأت الفلسفة الفرنسيّة تراجع مسارها كي تعود نحو الأسئلة الكبرى ونحو مرحلة إعادة إنتاج نفسها مرّة أخرى ، سواء بالانطلاق من الأصول الكلاسيكيّة ، أو بالانطلاق من الأصول الحديثة التي سبقت مرحلة الارتباط بين ما هو فلسفي وما هو سياسي.

لكنّ التّغيير المنتظر قد أمسى كابوسا بعد عامين من ممارسة السّلطة من قبل الاشتراكيين ، إذ شرع كبار الكتاب والفلاسفة الفرنسيّون بالتّخلي عن السّلطة التي نظّروا لها فكريّا قبل الانتخابات. وهنا ابتعد الفيلسوف الفرنسي المعروف ميشيل فوكو عن السّلطة الاشتراكيّة وأصبح من المنتقدين لها.

ثمّ جاءت استقالة الكاتب والفيلسوف الفرنسي ريجس دوبريه صديق جيفارا وأحد المفكّرين البارزين في التّنظير للثّورة العالميّة ، جاءت استقالته من منصب مستشار الرّئيس فرونسوا ميتران ، إذ كان الأخير قد اختار ريجس دوبريه كي يكون مستشارا شخصيّا له ويمنح الحكومة الاشتراكيّة نوعا من البريق الثّوري والفلسفي في الآن.

وبعد استقالة دوبريه أخذ فلاسفة اليسار الآخرين مثل جيل دولوز وفرنسوا شاتيليه وعدد من "الفلاسفة" الجدد بالابتعاد عن سلطة الحزب الاشتراكي. ثمّ بدأت هذه الموجة بالاتّساع حيث تولّدت هوّة شاسعة بين سلطة الحزب الاشتراكي من ناحية وبين المفكرين أو المثقّفين الفرنسيين من ناحية أخرى ، وهم أولئك المثقفون الذين مهّدوا لتقدم الحزب

الاشتراكي سياسيّا قبل فوزه بالرّئاسة. وهنا ينبغي التّركيز على ملاحظة لفظيّة خاصّة بالدّلالة السّيمونتيكيّة لمفردة مثقّف في اللّغة الفرنسيّة. فمفردة مثقّف intellectuel تعني بالضرورة منذ سنوات الخمسينات بأنّ هذا المثقّف هو يساريّ. وبغضّ النّظر عن دراسة الملابسات المعقّدة الخاصّة بمثل هذا اللّفظ المحايد وكيف اكتسب صفته اليساريّة ، كانت دوما كلمة مثقّف تدلّ على أنّ الكاتب أو المفكّر الذي يوصف بها بأنّه يساري أو مساند لليسار الماركسي ، أو ، على الأقلّ ليس يمينيّا بل معارض لأيديولوجية اليمين السّياسيّة.

والخلاصة العامّة لهذه الدّلالة اللفضيّة السّيمونتيكيّة بالنّسبة للواقع الثّقافي الفرنسي هي أنّ الوسط الثّقافي الفرنسي برُمّته هو وسط جذريّ يريد التّغيير ويتطلع دوما إليه. وهنالك مفارقة في هذا الاتجاه هي أنّ الكاتب أو المفكّر إذا كان يمينيّا فانّه يُذكَر أو يُوصَفُ بالعبارة التّالية:"مثقف يمينيّ" intellectuel de Droite وليس مثقف فقط ، لأنّ هذه المفردة تعني ضمنيّا أنّه مثقّف يساري. إنّ هذا المعنى وفق اتّجاهه الشّامل في الثقافة الفرنسيّة الرّاهنة يعني أنّ هنالك تطلّع عند الفلاسفة الفرنسيين نحو تغيير بديل للواقع الرّاهن وهو واقع اليمين في السّلطة منذ الحرب العالميّة الثانية وحتّى عام ١٩٨١ على الرّغم من وجود استثناءات زمنيّة بسيطة.

وجاء إخفاق اليسار الفرنسي على الصّعيد الدّاخلي بعد وصوله إلى السّلطة علاوة على التّغييرات التي حدثت داخل المعسكر الاشتراكي وأدّت إلى انهياره ، بمثابة عمليّة إفراغ للفلسفة الفرنسيّة المعاصرة من محتواها السّياسي الأيديولوجي ، هذا المحتوى الذي كان نمطا من التّبرير لفعاليّة هذه الفلسفة منذ سنوات السّتينات وحتّى التسعينات. ومن هنا تولّدت الأزمة ، إذ أنّ الاتجاهات الكبرى في الفلسفة الفرنسيّة قد غابت بعدما ارتبط تألقها بتألق الماركسيّة فلسفيّا وسياسيّا ، في الوقت الذي لم تتبلور خلاله تيّارات رئيسيّة كبرى تشغل الفراغ الكائن حاليّا. فالذي شغل هذا الفراغ الآن محض تساؤل تشاؤمي مفعم باللايقين عن محتوى العالم وجدواه ومآله داخل التّطوّر العلمي المتسارع عبر قيم إنسانيّة أخذت بالانحسار تدريجيا والتّراجع نحو مجالات خاصّة للإنتاج الثّقافي تبدو محدودة إزاء التّقدم التقني والثورة الأنفورماتيكيّة المعاصرة.

لكن ضمن هذا السّياق الفلسفي السّياسي ذاته هنالك مجموعة من الفلاسفة الفرنسيّين قد انخرطوا داخل خصوصيّة ماضويّة تعود إلى سنوات السّتينات والتي تحتّم ضرورة الصّدور عن أرضيّة إيديولوجية ماركسيّة ، إلاّ أنّهم في الوقت نفسه كانوا قد

أصّلوا لأنفسهم نظامهم الفلسفي الخاصّ الذي ظلّ ومازال يتقدّم معرفيّا داخل الفكر الفلسفي الفرنسي الرّاهن ، وقد كوّن هؤلاء الفلاسفة اتجاههم الفلسفي أساسا قبل انبثاق الضرورة السياسيّة التي أنتجتها السّاحة الثّقافيّة الفرنسيّة منذ عقد السّتينات ، وكان البعض من هؤلاء المفكّرين منتميا إلى صنوف اليسار السياسي ، سواء على الصّعيد الفكري المستقلّ أو على صعيد حزبي ما لبث أن تعرّض لقطيعة كاملة بسبب من التّناقض الحادّ بين الانتماء الحزبي الدّوغماتي وبين مستلزمات التّفكير الفلسفي وضروراته التي تتطلّب أفقا من حرّيّة التفكير المنفلت من قيود التّقنين والالتزام التي يفرضها الحزب وتفرضها عقدانيّة التّنظيمات السّياسيّة.

وضمن هذا الاتجاه ينبغي تصنيف فلاسفة بارزين مثل جيل دولوز ، ادغار موران ، ميشيل فوكو ، كاستورياديس. فجيل دولوز الذي مازال يُعتبر ضمن فلاسفة اليسار ، كان قد أختطّ له منهجا فلسفيّا خاصّا ، ظلّ أصيلا ومؤثّرا داخل الوسط الفلسفي الفرنسي والعالمي ، هذا على الرّغم من انحسار تأثيرات الفلسفة الماركسيّة التي تُبرّر يساريّة الفيلسوف أو إنتاجه الفكري خلال سنوات السّتينات.

فالاتّجاه الذي بناه دولوز هو مقاربة للنّظام الفلسفي الكامل عند الفلاسفة الأوروبيين بعد عصر التّنوير مثل: بيكون ، كانط ، هيجل ، هوسرل ، مارتن هايدغر ، ولكن بفارق تنوّع الإنتاج عند دولوز. بينما نرى أنّ ميشيل فوكو قد اختط اتجاها آخر هو النظام الفلسفي الكامل الخاص ، بعيدا عن الأرضية اليسارية التي استندت عليها الفلسفة الفرنسية منذ الستينات ، هذا مع اندماج فوكو بموجة اليسار الفرنسي في مرحلة من المراحل بلغت حدّ الالتزام السياسي خلال سنوات الخمسينات. لكنّه عاد واحتفظ بمسافة فكريّة كبيرة بعد ذلك بينه وبين اليسار السياسي في فرنسا.

وبعد أُفول المبرّرات الفكريّة لوجود اليسار ولصعود الفكر الماركسي في العقود الأخيرة تبقى هذه الاتّجاهات الفلسفيّة الكبرى-فوكو ، دولوز... وآخرين أقلّ بروزا بمعزل عن التّأثّر بمتغيّرات السّاحة السّياسيّة التي عزلت أيديولوجيّتها عن المحتوى الأصيل للفكر الفلسفي.

لماذا إذن الأزمة ؟ :

بعد كلّ ما تقدّم تتوضّح ملامح الأزمة التي تجتازها الفلسفة الفرنسيّة اليوم ، فيمكن إيجاز الأسباب الرّئيسيّة في توليدها ، أوّلاً بغياب الرّموز الكبرى كأشخاص وكاتّجاهات

فلسفيّة هامّة قد أنتجوها مثل جان پول سارتر ، ميشيل فوكو ، فرانسوا شاتيليه ، لـــوي التوسير... ، ثمّ صمت أو شبه صمت الرموز الفلسفيّة الباقية مثل جيـــل دولـــوز ، آلان باديو، أو تخصّص البعض الآخر في مجالات دقيقة جدّا لا تطرح ذلك المنظـــور الفلســـفي الشّمولي الذي ساد سابقا. ومن هذه الفلسفات المتخصّصة الموجودة حاليّا هـــي فلســـفة ميشيل سير وكذلك جاك داريدا. وقد اقترن بهذه الظاهرة غياب المدارس الفلسفيّة الكبرى مثل البنيويّة ثمّ قبلها الفلسفة الوجوديّة ، وقبلها الهيجيليّة والأنطولوجيّة والظّاهرتيّة ، وذلك دون أن تحلّ محلّها مدارس جديدة واسعة بقوّتها وشمولها المنهجي والفكري.

والسّبب الثاني لأزمة الفلسفة الفرنسية يصدر عن التّمفصل والانقطاع الحاصلين بين الفلسفة من جهة والسياسة من جهة أخرى ، وهو تمفصل كان له الأثر في وضع الفكـــر الفلسفي الفرنسي اليوم أمام نمط من التّساؤلات الجديدة التي كانت الأيدولوجيا السّياسيّة تخفيها خلال أكثر من عقدين من الزّمن.

كل ذلك قد حدا بالفكر الفلسفي الفرنسي الذي عُرف دوما بحيويّته لأن يقـــف في لحظة أزمة قد تطول أو قد تتفاقم إلى الدّرجة التي تغدو فيها الفلسفة الفرنسيّة في اللّحظـــة الرّاهنة ذات نتاج فكري باهت وغير أصيل مقارنة بنتاجها التّأسيسي السّابق.

وإزاء هذه السّلسلة من الإحتمالات الواردة الوقوع انفتح المجال أمام اتّجاه جديد هو: فلسفة اللاّيقين ، أو فلسفة التّشاؤم التي لا تغلق على نفسها أبواب القناعـــات والنّتـــائج الفكريّة الحاسمة بل تفتح أمامها وبنفسها المجالات اللاّمحدودة لـ "اللاّيقين".

ومن هنا جاءت الضّجّة الأخيرة في الأوساط الفلسفيّة الفرنسيّة ، ضـــجّة أحـــدثها صدور كتاب ادغار موران الأخير المعنون "أرضٌ ، وطنٌ" ، إنّ هذا العمل الفلسفي الهـــامّ والضّخم قد عمّد مؤلّفه كرائد لفلسفة اللاّيقين ، هذا علاوة علـــى المســـار الفلســـفي التّشاؤمي والنّقدي السّابق لأدغار موران فهو اسم معروف داخل الفضاء الفلسفي الحديث في فرنسا ، لكنّ الاتجاه الذي يخطّه لفلسفته الآن يجعل منه موضع نقاشٍ حادٍ وفق السّياق الرّاهن لأزمة الفلسفة الفرنسيّة. فهل يفتح هذا الاتّجاه الجديد...اتجاهُ أدغار موران أفقـــا جديدا أو بتعبيرٍ أدقّ : هل يفتح فكر " اللاّيقين " مجالات أخرى للمغامرة الفلســـفيّة في فرنسا ؟.

إنّ هذه المُسائلة بحاجة إلى فحص فلسفة أدغار موران برمّتها للخروج بإجابـــة قـــد تكون مُعطىً نهائيّا لهذه المُسائلة. أو من يدري قد يظهر وفق خطّ منهج اللاّيقـــين نفســـه

عملٌ فلسفيٌ جديدٌ لفيلسوفٍ جديدٍ ينتشل الفكر الفلسفي الفرنسي مرّة أخرى من تساؤلاته الآنيّة الرّتيبة ويفتح تيّارا فلسفيا كبيرا يكون مجاله هو المستقبل.

فرنسا مأزومة فلسفيّا

أسماءٌ كبيرة ونتاجٌ ضئيلٌ

في مجال الفلسفة ، غالبا ما يكون اسم الفيلسوف تزكية أوليّة للنصّ. وبالطبع فانّ هذا التّقويم المسبق لا ينبثق من العدم ، بل يعود إلى صلابة النّسق الأوّلي للفيلسوف الذي يجده القارئ في أعمال الفيلسوف الماضية إلاّ أنّه لا يكون منسجما بالضّرورة مع أعماله اللاحقة. لكنّنا نسقط هنا في الإستراتيجيّة الكتابيّة التي يختارها الفيلسوف لنفسه فأمّا أن يفضّل الكثرة الكتابيّة لتحقيق الحضور الدّائم في ميدان النّشر والانخراط في كلّ النّقاشات الدّائرة على حساب نوعيّة النّصّ ، وإمّا أن يختار فترات الصمت الضّروري والمسّاحات الزّمنيّة الخالية من الإنتاج والمفعمة بالتّأمّل التّراكمي الذي يقود إلى إنتاج عمل جادّ يواصل عبره تأكيد القاعدة الصّلبة التي استلهمها عمله الفلسفي الماضي. وبين الخيارين هنالك رصيف ثالث هو الأكثر صعوبة لأنّه يتوقّف على خصوبة نادرة قد يتمتّع بها الفيلسوف فيكون عنده على الدّوام ما يقوله بأصالة دون الرّكون إلى فترات صمت طويلة ، فتقترن وفرة إنتاجه واستمراريّتها بصلابة الأعمال التي يؤلّفها ، أي لا تتأثر نوعيّة النّتاج بكثرة الإنتاج. والحالة الأخيرة موجودة على ندرتها وهي التي ميّزت الفلاسفة الكبار الذين صنعوا التّيارات الرّئيسيّة سواء في الحقبتين الكلاسيكيّة أو المعاصرة.

إنّ هذا المنظور يحظر عند المُراقب للسّاحة الفلسفيّة الحاليّة في فرنسا. فمع اللغط والضجة الإعلاميين اللذين يصاحبان حاليّا كثرة الكتب الصّادرة في هذا المجال عن دور النّشر الباريسيّة والضجّة الصحفية التي تعمم إلى فكرة أنّ الفلسفة الفرنسيّة مازالت بخير بالرّغم من غياب رموزها الكبرى ، تنبثق حقيقة أنّ المقياس الأساسي لهذه الضجّة ناتج عن أنّ الأسماء الكبيرة الباقية على قيد الحياة قد ساهمت من جانبها بإصدارات جديدة مع موجة الكتب الفلسفيّة ذات الدّرجة الثانية الصّادرة حاليّا.

بين هذه الموجة من الكتب تبرز إلى الواجهة أربعة أعمال هي كتاب لكلود ليفي- ستروس وكتابان لجيل دولوز وآخر لجاك دريدا. ولا شكّ بأنّ هذه الأسماء اللاّمعة هي المتبقّية من تراث فلسفي معاصر آل معظمه إلى الغياب.

فبعد وفاة كلّ من سارتر وميشل فوكو لم تعد للفلسفة الفرنسيّة رموز تؤكّد من خلالها سطوتها الفكريّة على الصّعيد الأوربي أو العالمي ، خاصّة وأنّ ألمانيا الفدراليّة لم تزل تمنح السّاحة الفلسفيّة دماءً متجدّدة عبر كتابات الجيل الجديد من الفلاسفة الألمان.

إنّ ما يهيمن على المراقب الحالي للسّاحة الفلسفيّة في فرنسا هو ، بالدّرجة الأولى ، إحساسه بالوفرة الكميّة من خلال صدور عدد هائل من الكتب والدّراسات الفلسفيّة. لكن ما مدى عمقيّة هذه الدّراسات والنّصوص وفق الاعتبار الذي يتطلع إلى الجدّة وإعادة تغيير الدّم في الشّريان الفلسفي الفرنسي بعد وجوديّة سارتر وبنيويّة أعوام السّتينات ؟ إنّه التّساؤل الذي لم يُطرح الآن لأنّه طُرح مرارا خلال السّنوات الماضية بحيث غدا الاستشراف الفلسفي يقابل إجابات جافة يعتريها الصّمت المُبطّن إن لم يتغلغل الاهتراء المنهجي إلى مضامينها المعرفيّة. فانّ كلود ليفي ستروس ، حتّى في كتابه الأخير الذي لا يتّسم بتلك الصّرامة المنهجيّة التي اعتدنا على الالتقاء بها في أعماله السّابقة ، يبقى مخلصا لنفسه ولتفكيره العلميّ الدّقيق. فعبر كتابه الأخير المُعَنون "من قريب ومن بعيد" ظلّ يتقن ذلك الحضور التأصيلي في مسّ القضايا الأساسيّة مع العلم بأنّ هذا الكتاب لا يتضمّن إلاّ مقابلات أُجريَت مع ستروس في فترات متفرّقة لا تمتّ بصلة إلى تعقيدات ومنهجيات أعماله السّابقة.

أمّا دولوز فيحضر بشكل مخالف لأنّه يجذّر الصّمت ، الذي ينتابه كتابيّا لسنوات ، بإصدار عمل متراصّ وشديد التّماسك مع أنه لا يتسم بخصوصية تميّز مستوى مؤلّفاته الفلسفيّة السّابقة ، بيد أنّه يؤكد نفسه كامتداد لها. هذا ما يمكن أن يُقال عن كتابيه الأخيرين "الطيّة" الذي يدرس فيه فلسفة ليبنتز ، ثمّ "بركليس وفيردي" الذي خصّصه حول فلسفة المفكّر الفرنسي الرّاحل فرنسوا شاتليه.

أمّا جاك دريدا فقد أصدر كتابا بعنوان "ذكريات" وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات. كان الفيلسوف قد ألقاها في الولايات المتّحدة خلال سنوات الثمانينات.

ولا يُعبّر هذا العمل عن الثّقل الفلسفي الذي احتوته مؤلفات دريدا السّابقة ، بـل يبقـى محض تجميع قد تنبثق فائدته الوحيدة من انّه يحمل شذرات متفرّقة دالة علـى الخطـوط الرّئيسيّة التي تتقاسم اهتمامات هذا الفيلسوف .

من هنا تغدو كلّ هذه الضّجّة التي أحاطت بهذه الأسماء مؤخّراً وبالنّتاج الفلسفي الحالي ، محض لفظ لا يعبّر عن الواقع بجدّيّة بسبب من أنّ الكتب الصّادرة لا تتعـدّى أن تكون ، في غالبيّتها ، أكثر من دراسات قد يتمتع بعضها بميزة العمق لكنّه لا يعبّـر عـن الوضع الفلسفي الفرنسي في مستواه المتألق. وعلى الرّغم من حضور ثلاثة مـن الأسمـاء الكبيرة يظلّ الواقع الثقافي مفتقراً إلى تلك الأعمال الفلسفيّة الكبرى التي ذهب وقتها.

أمّا الإصدارات البارزة الأخرى فقد تمثلت في عدّة دراسات جـادّة مثـل كتـاب كليمنت روسيه "مبدأ القسوة" وكتب أخرى "اللاإنساسي" لجان فرنسوا ليوتارد الـذي يدرس فيه قضيّة التقنو–علميّة في المجتمعات المعاصرة ، و"تجربة الحرّية" لجاك لوك نانسي. كما صدر كتابان جديدان عن مارتن هايدغر وذلك بعد الضجّة التي اندلعت في فرنسـا خلال طيلة الأشهر الماضية حول علاقة هايدغر بالنّازيّة الألمانيّة ، على إثر صدور كتـاب "هايدغر والنّازيّة" لفكتور فارياس قبل عدة أعوام والذي لم ينقطع الجـدل حولـه بـين المثقفين الفرنسيّين حتى الوقت الرّاهن.

إضافة إلى هذه الكتب الخاصّة بالفلسفة المعاصرة ، صدرت أعمـال أخـرى تهـتمّ بموضوع الفلسفة الكلاسيكيّة ومفكّريها لاسيما خلال القرنين الثامن عشر والتّاسع عشر ، فقد صدر كتاب جديد حول شوپهاور كما أعيد طبع بعض أعماله باللّغـة الفرنسـيّة ، وكذلك الحال مع بعض أعمال سپينوزا التي صدرت ترجمة جديدة لبعض نصوصها علاوة على دراسات أخرى خاصّة بالفلسفات القديمة وبعض أقطابها المهيمن.

وبشكل عام يمكن وصف حركيّة الإنتاج الفلسفي في فرنسا الآن بالضّعف مقارنـة بالسّنوات السّابقة ، أمّا الضّجّة التي اندلعت حول الكمّيّة الكبيرة للكتب الفلسفيّة الصّادرة حديثا فكانت بسبب تصدّر الأسماء الكبيرة لواجهة الإصدارات الجديدة مع أنّ هذه الأسماء لم تعط خير نتاجاتها لأنّها من العناصر الفكريّة المقلة في الكتابة على الدّوام ، وأنّها عندما تقتفي موضة السّرعة في التّأمّل الفلسفي تفقد أصالتها المعهودة ولن تعد مرجعاً يُستدل من خلاله على مدى خصوبة واقع فلسفي ما أو عدمه.

قمّة الفلسفة الأوروبيّة: تجاوز المجالات القصوى

١. عوالم جيل دولوز وفيليكس غوتاري

٢. البناء الفلسفي عند ميشيل فوكو

٣. كلود ليفي ستراوس: الأسطورة والأنتروبولوجيا

الشيخوخة والتّساؤل حول الفلسفة

جيل دولوز وفيلكس غوتاري وطريقة العمل المشترك :« ما هي الفلسفة؟»

نمطان من الخصوصيّة الفكريّة يخترقان عمل جيل دولوز وفيلكس غوتاري الأخير "ماهي الفلسفة ؟". النّمط الأوّل هو العمل الفلسفي المشترك بينهما الذي أضحى يطرح تساؤلا حول النسق المتجانس لعمل فكري يؤلفه شخصان متفاوتان في اختصاصها الفكري ، مع كون هذا العمل يتسم بالتماسك المنهجي المتين وكأنّ مؤلفه شخص واحد يفتح نوافذ جديدة على صحار غامضة وبكر في الفكر الإنساني بمعناه الشّمولي.

النّمط الثاني من الخصوصيّة لكتاب دولوز وغوتاري الأخير ، هو المحتوى النّصّي نفسه المتعلق بخطورة متطرّفة لموضوع خطر بحدّ ذاته دون طرح التساؤل العُمقي هو ماهيته التي تسللت تاريخيّا منذ الإغريق حتى الآن من غير أن يُطرح حولها هذا التّساؤل- المغامرة. إنّ سؤال "ماهي الفلسفة" ليس جديدا ، ولعلّ طرحه مسبقا ليس بهدف فكري جديد إلاّ أنّ طرحه في اللحظة الرّاهنة... على أبواب نهاية قفل الألف الثاني للبشريّة بعد الميلاد وهو المحتوى الجديد للمغامرة. مغامرة تجمع وتعي كلّ الأسئلة السّابقة التي طُرِحَت حول الفلسفة منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة وحتى الآن. وهنا يُطرح سؤال حول السّؤال نفسه "ما جدوى هذا السّؤال؟".

ما هو الجديد الذي يمكن لإجابة حديثة أن تطرحه بعد قرون من الكتابة الفلسفيّة وإنتاج النّصوص التي أمسى شخوصها الطاغي بيننا ضرورة تبرّر نفسها بدون تساؤل".

كتاب جيل دولوز وفيلكس غاتاري المشترك الأخير "ما هي الفلسفة ؟" الصّادر عن دار "منوي" يوضّح هذين النّمطين من الخصوصيّة المتفرّدة. كما أنّ صدوره ليس مناسبة ثقافيّة عاديّة بل حدثا راديكاليا في تاريخ الفلسفة المعاصرة والذي سيترك مؤشراته على الإنتاج الفلسفي اللاحق في الفلسفة العالمية عامة.أنه محطة تغيير ونقطة انطلاق نحو مساحة ذهنية من التأمل لم تتوغل باتجاهها الفلسفة بعد. أنّه تساؤل الفلسفة حول ذاتها وعبر ذاتها، من خلال منهجها الخاص نفسه.

قبل اختراق المحتوى المتفرّد للكتاب ينبثق نمط الخصوصيّة الأول ، هو كيف استطاع مؤلفان أن يقدما هذا العمل الموحّد منهجيّا والموحّد في الرؤية نحو الهدف وإصابة هذا الهدف ثم احاطته باحتماليّة الفرضيّات أو التكوينات الفكريّة النّهائيّة التي تظهر للعيان. كأن القارئ أمام مؤلف واحد متسق مع همومه الإنطلاقيّة الأولى التي يصدر عنها العمل الفكري ، ثمّ المنهج ثمّ النتائج والمعطيات المتمخّضة عن صيرورة البحث.

هذا التّساؤل يجد إجابة له عبر التّعاون الفكري المسبق الذي تمّ بين جيل دولوز وفيلكس غوتاري منذ عشرين عاما قبل ذلك عندما أصدرا كتابهما المشترك الأوّل "الأُنتي أوديب" أو "أوديب مُضادًا" عام ١٩٧٢ ، هذا الكتاب "الأزمة" الذي فتح ثغرة نقديّة شاسعة في جدار الفلسفة الفرنسيّة وجدار التّحليل النّفسي. كما خلق ضرورة قاسية من المراجعة المنهجيّة داخل منظورات وأساليب الفلسفة الاجتماعية العالميّة. "أوديب مُضادًا" عمل متعدد التركيب فلا يمكن التّوغّل بقراءة ثنايا بنيته الفكريّة إلاّ بعد امتلاك قاعدة فكريّة ضخمة في التّخصّص المتداخل من علم النّفس ، الاقتصاد، التّاريخ، الفلسفة المحضة، الفلسفة الاجتماعيّة ، تاريخ التّكنولوجيا ، تاريخ الفنّ ، تاريخ الأدب.

عمل مَوْسوعيّ فريد. هذا الكتاب كان التّعاون الفكري الوحيد بين جيل دولوز الفيلسوف وفيلكس غوتاري المحلل النّفسي. إنّ هذا الاختصاص المختلف بين الاثنين قد أثار تساؤلا حول التّناسق الذي يمكن لمفكِّرينَ مُتَبَايني الاختصاص تحقيق عمل متين مشترك. لقد وجد مثل هذا التّساؤل نفسه إزاء قناعة فكريّة بأنّ العمل الفكريّ المشترك يمكن له أن يتّسم بالتّوحّد المنهجي عبر تفاهم فكري لطرفين.

كان "أوديب مُضادًا" حلقة أوّليّة من دراسة موضوع "الرّأسماليّة والسيزوفرينيا" وكان بداية ناجحة لتعاون دولوز وغوتاري ، حيث ألّفا بعد ذلك كتباً هامّة بشكل مشترك مثل "كافكا" ثمّ الجزء الثّاني من "أوديب مُضادًا" المعنون "ألف وعاء" وحققت هذه الأعمال نجاحا هائلا في الأوساط العلميّة المتخصّصة قبل الأوساط المثقّفة العامّة. وبعدها بات الاعتقاد بأنّ دولوز وغوتاري سوف لن يكتبا عملا مشتركا آخرا. إلاّ أن صدور كتابهما الجديد "ماهي الفلسفة" قد أثار موجة من التّساؤل حول عمل جوهري مثل هذا كيف يمكن لمؤلفين أن يقوما بكتابته أحدهما فيلسوف هو جيل دولوز والأخر طبيب ومحلل نفسي هو فيلكس غوتاري. إذن أنّ هنالك أسلوب خاصّ ومتفرّد من العمل الذي يحتم أن

يقوم من خلاله شخصان بإصدار عمل علمي متماسك إلى هذه الدّرجة. وهنا يأتي توضيح طبيعة العمل المشترك بين المؤلفين عبر حديثهما حول تأليف كتابات مشتركة بهذا المستوى من الأهمّيّة. يقول جيل دولوز: انّه لم يكن يعرف غوتاري شخصيّاً قبل عام ١٩٦٨ ، لكنّ غوتاري كان قد قرأ كتاباتي الفلسفيّة ولاسيما كتاب "الاختلاف والتّكرار" وجاء للتّعرّف إليّ. وتحدّثنا سويّة ثمّ انّه قام بتعليمي أشياء عديدة حول علم النّفس. أشياء كنت أجهلها فأنا لست محللا نفسيّا بينما غوتاري طبيب ومحلل نفسي مختصّ.

بالمقابل يقول غوتاري: أنا الذي ذهبت للالتقاء بجيل دولوز للمرّة الأولى عام ١٩٦٨ ، كنت مأخوذا بكتاباته الفلسفيّة العميقة وطلبت منه أن نكتب كتابا مشتركا حول "الرّأسماليّة والشيزوفرينيا" ، وبدأنا نناقش الموضوع بشكل متميّز حتى شرعنا بكتابة هذا العمل. لقد تعلمت الكثير من دولوز حول الفلسفة التي أجهل الكثير من جوانبها وقدرتها الخصبة على العمل المنهجي والكشف عن الحقائق وتحليل الظواهر المعاشة أو الظواهر الذهنيّة المجرّدة. عندما نكتب كتابا أترك لدولوز اختيار القالب المنهجي العامّ ثمّ أنّ دولوز هو الذي يكتب الفصل النّهائي من الكتاب دوما متوصّلا إلى النّتائج النّهائيّة ومحدّدا صيغتها بعد مسار عملنا المشترك.

ويقول دولوز أنّ بداية العمل تبدأ بالاتفاق حول معالجة موضوع متخصص إلا أن مسار وتفاصيل هذا الموضوع تكون مُحدّدة المعالم بدقّة ، لكنّنا نكون منذ البدء متّفقين على فكرة واسعة وعامّة جدّا ، ثمّ نبدأ لقاءات منتظمة نتناقش فيها حول الموضوع ونحدّد على إثر هذه المناقشات الطّويلة والتّفصيليّة فصول الكتاب ثمّ يسير العمل.

والمهمّ في هذه النّقاشات هو الاستماع ، فكلّ واحد منّا يركّز على عمليّة الاستماع إلى الآخر.

ويترك الآخر يتكلّم دون أن يقاطعه أو دون أن يعترض على أيّة فكرة من أفكاره الشّفهيّة بل يأخذ ملاحظات ويتأمّل هذا الكلام فيما بعد ليناقشه منهجيّا. ويكون الاستماع هنا هو الأكثر أهمّيّة من الكلام ، فحتّى لو كان كلامي غير معقول فانّ فيكلس غوتاري يستمع إليّ حتّى لو قلت مثلا بأنّه "يوجد في قلب الكرة الأرضيّة وفي عمق الطبقات الجيولوجيّة نوع من الحلويّات أو المربّى. فانّ غوتاري يستمع إليّ وأنا أستمع له لأنّ حصيلة هذه الكلمات الشفهيّة اللاّمنتظمة يمكن أن تكون حصيلة مكثفة وأساسيّة في

كتابة الكتاب بعد تنقيتها من التّفاصيل الكثيرة التي تحيط بقلب الموضوع الــذي يمكــن اكتشافه بين ثنايا هذه الكلمات الشّفهيّة العديدة. بعد هذه المناقشات الشّفهيّة واللّقاءات المنتظمة تبدأ وقائع الموضوع بالتّراكم والانتظام ويبدأ الموضوع باتخاذ سماتــه الواضــحة. عندما تبدأ الملاحظات التي كتبناها خلال كلّ لقائاتنا ومناقشاتنا العديدة باتخــاذ نســقا تنظيميّا ونبدأ بكتابة الكتاب وتقسيم المهمّات ومعالجة الفصول كلّ حســب منظــوره واختصاصه فالأكثر اختصاصا في موضوع فصل ما هو الذي يكتبه مع الأخذ بنظر اعتباره بملاحظات الطّرف الآخر... وهنا يسير العمل إلى نهايته".

إنّ مثل هذه المهمّة المشتركة خاصّة في كتابه موضوع فلسفي دقيق قد تبــدو شــبه مستحيلة ، لكن الكتب التي ألّفها كلّ من غوتاري ودولوز وفق هذا الأسلوب المشترك في العمل كانت مؤلّفات أساسيّة في مسار تاريخ الفكر الفرنسي المُعاصر لتماسكها ولجوهريّة الموضوعات التي تعالجها.

وفق صفة التأسيس الفكري هذه يتموقع عملهما المشترك "ما هي الفلسفة؟" الــذي منذ صدوره لم يكفّ عن إثارة النّقاشات داخل السّاحة الفكريّة في فرنســا. نقاشــات عديدة، تتفق أو تتفرع في تباينها ، لكنّها جميعا تحمل تقديرا عميقا لهذا العمل الفذ.

"ما هي الفلسفة" هو ليس تساؤل عمودي أحادي النّظرةِ. إنّه حصيلة تراكم التّجربة الذهنيّة والفلسفة الماضية. يقول دولوز في هذا الصّدد. إنّ سؤال "ما هي الفلسفة" لا يمكن أن نطرحه إلاّ عندما يتقدّم بنا العمر ونبلغ مرحلة الشيخوخة بعد حصيلة تجربــة نظريّــة طويلة داخل الفكر الفلسفي. إنّه سؤال مخيف يثير فيّ الرّعب لذلك عليّ أن أطرحه دائما بشكل خفي عندما أكون وحيدا ، أطرحه بصمت هامس لكي لا يعلم به أحدٌ ، أطرحــه ليلاً... بعد منتصف الليل عندما يكون الجميع نائمين ويكون الوجود صــامتا وأكــون بمفردي ، أطرحه بخوف ، لأنّه يمكن أن يفجّر التّساؤل حول كلّ تجربتي الفلســفيّة منــذ البداية وحتى الآن ، قد ينفيها أو يضعها موضع الشّك الكلّي.

التّساؤل هنا يجتاز تاريخ الفلسفة برمّته لكن هذا التّاريخ لا يحضر في كتاب دولــوز وغوتاري كسرد وكتفاصيل بل كتكثيف عبر رموز فلسفيّة واتّجاهات يمكن لها أن تطرح الإجابة على التّساؤل ، أو أنّ بناءات هذه الرّموز قد تكثّفت داخل مســارها مــدارات

لبعض الأجوبة المحددة أو لأسلوب طرح ما للسّؤال نفسه. ولذلك فالكتاب لم يصبح كتابا يتتبّع خطط وتفاصيل تاريخ الفلسفة بل يتناول المنظومات الفلسفيّة العالميّة منذ أفلاطـــون وحتى هابرماس ، مرورا بالأنظمة الكبرى متمثلة بهيجل وكانط ونيتشه. كمـــا هنالـــك تركيز على المفاهيم ، ثم على مضمون المفهوم ومحتواه وتكوّنه ، وهذا الإصرار على دراسة المفهوم متأتّ من قول جيل دولوز نفسه: "إنّ الفلسفة هي فنّ تكوين واختراع وصـــناعة المفاهيم" وبذلك كانت دراسة الكتاب تتبع ذلك المنهج الزّمني الذي يتـــوخّى "مُعايشـــة المشاريع الفلسفيّة الكبرى وليس دراسة التعاقب الزمني للمنظومات الفلسفيّة" على حـــدّ تعبير دولوز.

من المنظومات الفلسفيّة التي يركّز عليها الكتاب منظومة ســـبينوزا ثمّ ديكـــارت ، ليحدّد مضامين فلسفيّة للإجابة. وهنا يظهر إشكال فريد هو أنّ التّســـاؤل عـــن ماهيـــة الفلسفة من قبل دولوز وغوتاري ، يستخدم الفلسفة نفسها من أجل الوصول إلى إجابة ، لكن هنالك الفنّ أيضاً والنّصوص الأدبيّة التي تحضر في الكتاب كقاعدة معرفيّـــة واســـعة يمكن أن تنقذ الأسلوب الفلسفي من التّفرّد في البحث عن إجابة إلاّ أنّ الهيمنة للفلســـفة كمنهج من أجل الحصول على إجابة حول نفسها تؤكّد مرّة أخرى ضـــرورة الفلســـفة ووجودها داخل التّاريخ المعرفي للإنسان دون أن نكون بحاجة لأن نطرح مساءلة حـــول ماهيتها أو حول مدار حقيقتها الأزليّة الغامضة.

جيل دولوز

المغامرة الفلسفيّة للصورة

هل يمكن لجماليّة الفنّ السينمائي أن تنصهر داخل منظور فلسفي محض؟ هل يمكن تشكيل هذه المسائلة بأسلوب أكثر مباشرة مثل: ما العلاقة بين السينما والفلسفة. ما الذي يمكن أن تطرحه رؤية فلسفيّة للفن السينمائي كمحتوى وكصورة وكلون وكحركة شاملة تعكس عدة مواقف من مواقف العالم؟

لقد أجاب الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز على هذا السّؤال قبل بضعة أعوام بإصداره كتابه " سينما: الصورة كحركة ". هذا الكتاب الرّائد في دراسة السينما فلسفيّا. كلما صدرت طبعة جديدة منه تحدث الاهتمام الثقافي نفسه بفضل أصالة المقولات التي توصّل إليها دولوز وجدّهما الكليّة.

الفلسفة... السينما القطيعة النظريّة :

يقول جورج لوكاتش:" لولا هيجل لما كان علم الجمال على ما هو عليه اليوم". إلاّ أنّ الدّلالات قد تباينت اليوم ، فتأسيسيّة هيجل هي تنظير لما هو سابق وفق نسق جديد بالتناسب مع حساسيّة فنيّة مستجدّة فرديّا ومقترنة بمنهج قد أقام نظاما فكريّا ، بتعامله مع مادّة غير جماليّة لامتحان قدراته في تكوين مقاييس ذاتيّة تتضمّن إمكانيّة استخدامها في ميدان الجماليّات كمواد كلاسيكيّة عيّنت أعمدة بناءاتها حسب أنماطها الخلاّقة المولّدة لموضوعها. إذا أنّ فعل استنباط أسس جديدة يستدعي ، في البدء ، منظورات جماليّة مستجدّة قد لا تبقي من قاعدتها التّقليديّة إلاّ شذرات إن لم تستغنِ عن مقاييسها السّابقة كليّا ، لكن المادّة الموضوع تلبث نفسها.

وفي دراسة جيل دولوز تتغيّر المادّة المُمْتَحَنة كموضوع يفرز منظورا جماليا ، فليس منهج التّذوّق الجمالي هو الذي يُعاد بناؤه بل ، وكذلك ، مادّة التّذوّق التي لم تُحَدِّد بعد ، في مجال خصوصيّتها ، مقاييسَ ثابتةً بسبب من حداثة السّينما كنمط فنّي. فيبدو دولوز في

دراسته مُعايشا لقطيعة تنظيريّة مركّبة من طرفين الأول: الرُؤية الجمالية الغائبة ، ثم الثاني: منهجيّة تبحث عن تشكّيلات أسسها الأولى في شذرات اقتنصتها الفلسفة في بداية القرن ، فيسدّ بها دولوز فجوات الخواء التّام الذي خلقته قطيعة نشوء أرضيّة خام قابلة للامتحان الجمالي هي السينما أو "الصّورة كحركة". إنّ الصّورة السّينمائيّة تمتلك أبعادا تمسّ تخصّصات شتّى في مجال الجماليّات والعلوم الإنسانيّة أو التّكنولوجيا ، باعتبارها مصادر إنتاج جماليّ لصناعة تقنيّة مستحدثة بالتّركيب وتظافر عناصر ذات جوهر نوعيّ مختلف.

تكوين القاعدة الفلسفيّة:

ومن هنا راح جيل دولوز يبحث عن أواصر فلسفيّة تربطه بأبحاث هنري برجسون ، لخلق هيكل عام يقيم عليه بناءه النّظري ومكوّنات رؤيته الجماليّة ، مع أنّ أبحاث برجسون لم تهدف إلى دراسة الصّورة المتحرّكة في السّينما أو جماليّتها إلاّ أنّ أسهامها قد تركز في تحديد خطوط أساسيّة أو "نظريّة" أوليّة تفيد في دراسة الصّورة كحركة خاصّة في كتابيه "المادّة والذاكرة" و"التطوّر الخلاّق".

لا يتوقف دولوز في حدود فكر برجسون بل يوصل الجذور الفلسفيّة لنظريّته السّينمائيّة بفينومينولوجيا ادموند هوسرل ودراسات سارتر حول الخيال في كتابه "الخياليّ" وكذلك بآراء ميرلوبونتي حول الفينومينولوجيا والسّينما ، فقد أسهمت هذه التنظيرات الفلسفيّة السّابقة في إبدال المفاهيم التقليديّة للصّورة ومحتواها ، واختطت منظورا موالياً ، بشكل ما ، لتقدّم الصّناعة (السينماتوغرافيّة) التي يدرس دولوز بناءاتها الحركيّة المضافة إلى الصّورة الثابتة.

فالسّينما لا تعطينا صورة جامدة ونحن من يسبغ عليها الحركة ، بل تعطينا صورة – حركة مباشرة . (والصّورة كحركة) هو العنوان الذي يحمله المجلد الأوّل (سينما-١) من دراسة جيل دولوز حول السّينما. انّه يتوجّه في هذا الكتاب توجّها جديدا يختلف من ناحية دقّتها النّوعيّة عن تخصّصات أبحاث دولوز الأخرى رغم تضمّنها لإرهاصات التّوجّه نحو الصّورة في كلّ أشكالها. فمنذ كتابه "مارسيل بروست والرّموز" ، نرى تأصيلا تراكميّا لاهتمام مضى في النّمو على ضفاف دراساته الفلسفيّة والنّقديّة مثل (منطق الحوّاس) ١٩٦٩ ، (سبينوزا ومشكلة التّعبير ١٩٦٨) و(كافكا) ١٩٧٦ ، إلا أن هذا

الاهتمام لم يتجسّد في تخصص فلسفي محض كما يحضر في الترميز الذي تحتله الصّورة السّينمائيّة ، إذا لم يتحكّم بتوجّه دولوز إلى السّينما الغنى الذي تمثله الصّورة كحركة فقط بل لأنّ السّينما قد أمست الوعاء الذي يمثل حركة العالم الراهنة إن لم تكن ضمير العالم وفعاليّته اليوميّة والتاريخيّة المتكاملة في عناصر تكوينها العرضي عبر تصدرها حاليا لكلّ وسائل التعبير الأخرى وعبر احتوائها لكلّ ما يطرأ من تطوّر في مجال الجماليّة المعاصرة.

فدولوز هو أوّل فيلسوف أخضع الفنّ السّابع إلى منظورات التحليل الفلسفي بهدف تأسيس أصول لفكر سينمائي ووضع قواعد لجماليّة جديدة تكتسب أسُسها من فنّ يقوم على الحداثة التّقنيّة ، وهو بذلك يطأ أرض عذراء لم يدخلها باحث آخر ، فكتابه هو كنز من المفاهيم الجديدة الخاصّة بجماليّات السّينما وفق رؤية متقدّمة.

يعطي دولوز بتحليليّته النّقديّة كشفا مستجدًّا للمشاهدة السّينمائيّة التقليديّة. فيبحث داخل البديهيّة من حيث أنّها نواة جماليّة متفجّرة ومستمرّة العطاء. لذلك كان البحث موسوعة زاخرة بتفاصيل ذات دلالات في النّتائج التي تقدّمها ضخامة القاعدة الفِلميّة لكلّ ما أنتجته السّينما من أعمال هامّة على مستوى المضمون أو على مستوى المواصفات الجماليّة المقترنة بمنهج تصنيفي يوزّع الأفلام على مجموعات ذوات اتّجاه واحد في بعض خطواتها التّكوينيّة. فالكتاب ليس محاولة لتأريخ السّينما كما ، يحدّد دولوز ذلك منذ البداية ، بل حول محاولة للتّصنيف.

تحوّلات الصّورة:

إنّ الصّورة التي تنطلق من كونها حركة فقط ، تتداخل مع اتّجاهات تعبيريّة أخرى لتتحوّل إلى منجم لمعطيات شتّى ، فالصّورة كحركة ما هي إلاّ البداية ، وهذه الحركة هي التّعبير المتعدّد الأبعاد الذي يغني الصّورة بقدرات تعبيريّة تضاعفيّة تتوالد موضوعيّا وتضيف للصّورة لواحق جديدة ثلاثيّة التكوين أو رباعيّة ، بعد ثنائيّتها الحركيّة إلى: الصّورة كإحساس ثمّ الصّورة كعاطفة. وباستحالة الصّورة من العاطفة إلى الفعل تغدو الصّورة "كتلوّث" ثم الصّورة كفعاليّة حيث تتجسّد الإمكانيّة النّهائيّة للطّاقات التّعبيريّة لها.

إنّ هذه المراحل التي تمثّلها الصّورة كحركة قد برزت في عينات سينمائيّة ضخمة ، ساعد التّطوّر التّقني في أسلوب عرض الصّورة على إظهارها ضمن الصّنف الجمالي الذي

تحدّده. ويُبدي دولوز دقّة في المشاهدة السّينمائيّة ، إن لم تكن نمطا جديــدا في التّــذوّق النّقدي ، من حيث فرز عناصر الفلم اللونيّة والحركيّة ضمن تجزيئات خــارج التّشــكيلة الكلّيّة للمشهد المُقدَّم الذي يختاره دولوز بدقّة.

يجري هذا الاختيار النّقدي الجماليّ للمشاهد واللّقطات عبر فهــم تحليلــيّ لجدليّــة المونتاج وجدليّتي اللّون والحركة داخل الصّورة ذات التّركيب المتــداخل المحتــوي علــى مصادر جماليّة يقوم كلّ منها بتغذية التّميّز الظاهر في شخصيّة الآخر. ويكون هنا المونتاج عمليّة اختباريّة تجريبيّة تحكم اللّقطات في مساحاتها النّهائيّة من حيــث تمثلــها للمكــان كتقمّص لإمكانيّة الفراغ الذي تُخْلَقُ فيه الحركة.

سينمائيّون: ورؤى جماليّة:

يورد دولوز سياقا من التّراكمات الجماليّة كعيّنات تؤكّد فكرة تخفي فيما ورائهــا وتعزّز واقعيّتها في أعمال سينمائيّين كبار مثل أرسن ويلز الذي نجد في أفلامــه ظــاهرة المساحة والفراغات ، ثمّ الفجوات بين الشّخوص والمواضيع وبين الكاميرا. وكذلك الوجه وقوّة التّعبير وطاقاته الإستخداميّة بالنّسبة للضّوء والظّلّ وعناصر الحركة الخاصّة فيه الــتي أبدع في استخدامها المخرج السّويدي انغمار بريغمان الذي يقول حول الإمكانيّة التّعبيريّة للملامح: "إنّ عملنا يبدأ مع الوجه الإنساني... فإن إمكانيّة تحسّس وجه إنساني ما ، هي الأصالة الأوّليّة والنّوعيّة المميزة للسّينما"(ص ١٦١).

ويرى جيل دولوز أنّ جوزيف لوزي يكتشف في أفلامه منطق التّلوّث في هذا العالم وخاصّة في فلم "الآخر" (ص ١٩٣) بعد أن ظهرت الصّورة كتلوّث في أفلامه السّابقة مثل "مستر كلاين" و "إيڤا".

أمّا بازوليني فإنّه يجسّد الصّورة كإحساس وإنّ ما يميّز أفلامه هو الوعي الشّعريّ الذي يمنح لأفلامه السينمائية ، ليس تقنية أو جماليّة ، بل نمط من الصّوفيّة (ص ١٥٩). ومــن شعريّة بازوليني ننتقل إلى جماليّة كين راسل في "نساء عاشقات" ، ثمّ إلى سرياليّة بانويــل وعوالم انطونيوني وشارلي شاپلن وأجواء هيتشكوك الخانقة... أو إلى أفلام رعاة البقر التي أسهمت بتحول الصّورة كحركة إلى الصّورة كفعل ويتضمّن الكتاب مئات من الأفــلام

الأخرى التي تمت مشاهدتها بدقّة مقترنة بفعاليّة تحليليّة فذّة تدعمها استشـــهادات أدبيّـــة وفلسفيّة وبسيكولوجيّة...

تشاؤم الصّورة ومستقبل العا لم:

ينغلق الكتاب على حسّيّة متشائمة توجد بين كثافة هذه التّفصيلات المنظّمة وهـــذه المراحل التي تحكم تطوّر الصّورة كحركة ، فتتراكم خيوط ومسبّبات أزمة تتحدّدُ سماتها تدريجيّا. إنّها أزمة ما ورائيّة ، تجذب الفكر الباحث المدرك لحدّة التّناقض في كلّ ظاهرة ، وفكر دولوز هو فكر حركيّ يولّد النّقد من جوهر الشيء ذاته ، فمن مضـــمون الشـــيء تنبثق حالة انهياره... هكذا فعل من قبل في الـــ"أنتي أوديب" عندما درس الشيزوفرينيا في المجتمعات الرأسماليّة.

أمّا في دراسته الحاليّة فيتناول الصّورة-الحركة كمحتوى يحتمل أزمتـــه المســـتقبليّة. الصّورة كحركة هنا ، تمتلك مديات أخرى أبعد من اللّون والظّلّ والضّوء والتّموّج. تمتلك مدى يبرز النّظرة النّقديّة كتحليل وتفكيك يكشفان تأزّم الظّواهر من داخلـــها. فيقـــوم دولوز بإعادة تركيب النّظرة النّقديّة نفسها إزاء الظّاهرة التي تنطوي على عامـــل نفيهـــا المتشكّل داخل خيوط غير مُحكمة النسج في طرحها لأزمة مرئيّة على المستوى النّظـــري كمعطيات لحركة آنيّة.

فالصّورة كحركة ، من هذا الجانب وفيما وراء النّضج في جماليّتها ، قد بلغت أقصى حدود طاقاتها التّعبيريّة باستنفاد معظم إمكانيّاتها ، وإنّ المعالجات المتلاحقـــة للصّـــورة ، والإضافات التّعبيريّة لها ، قد خلقت استنفادات متجدّدة لطاقاتها البنائيّة الضّمنيّة من حيث الاطراد في كثافة المعنى.

إنّ هذا التّعمّق والتقدّم هو نهوض بقابليّات الصّورة ، من جانب ، وإفراغ واستهلاك لأرصدتها التّعبيريّة من جانب آخر ، وبالتّوازي يقوم بنقد الواقـــع الخـــارجي المُحـــدّد ، وبفرض متطلّباته في عكس نفسه داخل الصّورة السّينمائيّة بحيث يغني الطّاقـــة الدّاخليّـــة للصّورة بمخزونات تعبيريّة إضافيّة مستحدثة إلاّ أنّ التّشابك والتّعقيد الحاصل في الواقـــع كحضور خارجي ، من ناحية أخرى ، قد جعل من الصّورة كحركـــة ميـــدانا ضـــمنيّا لاحتواء تفجّراته المستمرّة والمتّسعة باطراد متوال يخرج عن القياس الاستيعابي للأحـــداث

الحسّيّة. وهنا فقط نستنتج أنّ هذه الأزمة التي تعايشها الصّورة كفعل هي من زاوية ما ليست أزمة السينما بقدر ما هي أزمة العالم.

فيلكس غوتاري
أو الرّحيل الصّامت

بأسلوب إعلاميّ غريب ودّعت وسائل الإعلام الفرنسيّة المحلّل النّفسي البارز فيلكس غوتاري ، هذا الأسلوب هو الصّمت. قد يبدو عدم الكلام هذا محاولة لاسدال ستار على مرحلة من مراحل التّحليل النّفسي الثوري في فرنسا.

ذلك النّمط من التّحليل الذي يسعى للاستفزاز والاختراق مجالات الصّمت الإعلامي، يبدو موت فيلكس موت فيلكس غوتاري للكثير من المحلّلين النّفسيين مرحلة انتهت يستطيعون بعدها أن يلتقطوا أنفاسهم من جديد ، لأنّ غوتاري كان قد اخترق جدران العيادة النّفسيّة واتّجه بالتّحليل النفسي إلى الخارج ، عندما عرف عبر التّجربة العلاجيّة لمرضاه بأنّ العُصابات النّفسيّة الخطيرة التي يعانونها وحالات الشيزوفرينيا التي تؤدّي بالكثير منهم إلى الانتحار ، ما هي إلاّ حالات من نتاج مجتمع شيزوفريني برمّته ينبثق عن النّظام الرّأسمالي ووسائل الإنتاج ونمطيّة الإنتاج وعلاقات الإنتاج التي تسود المجتمع.

إنّ العلّة ليست دوما منبثقة عن التّجربة البسيكولوجيّة الفرديّة للشّخص المريض أو العصابي فهنالك عوامل أخرى متعلّقة بالحضارة نفسها "حضارة الاستهلاك ، والقمع الجنسي وتحويل اللّيبيدو إلى سلعة يعلن عنها في التّلفزيون وفي الملصقات الجدرانيّة الإعلانيّة الكبيرة ، إنّه مجتمع جعل الرّغبة سلعة وبضاعة أو بعبارة أدقّ "تبضيع اللّذة" وسرقة الحلم ضمن تدفّق هائل للسّلعة وللاستهلاك وتشيّيء العلاقات الاجتماعيّة داخل نسق وحشي بارد تسيطر عليه الآلة بكلّ مخلفاتها وتأثيراتها الباردة.

إنّ عمليّة اختراق أسرار التّحليل النّفسي وانتقالها من الأريكة التي يستلقي عليها المريض العصابي ومن غرفة العيادة النّفسيّة الصّامتة إلى الخارج ، إلى بنية المجتمع والاقتصاد قد أحدث ثورة في فرنسا عبر الكتاب الشّهير "أنتي-أوديب" أو "أوديب مضادًّا" كما يجب أن يترجم هذا العنوان إلى اللّغة العربيّة ، لقد اشترك في تأليف الكتاب كلّ من جيل دولوز فليكس غوتاري. وهو المحاولة الأولى في أوساط علم النّفس الفرنسيّة التي يقوم بها

محلّل نفسيّ يربط التّحليل النّفسي بالاقتصاد ، أي ربط تراث سيغموند فرويد بالفكر الماركسي. فانّ مثل هذه المحاولة لم تحدث مسبقا إلاّ على يد مدرسة فرانكفورت في ألمانيا وعلى يد محلّلين نفسيّين كبار ربطوا بين ما هو ذاتي نفسي وبين ما هو بنى اجتماعية ومؤسّساتيّة تشكّل "الموضوعيّة الخارجيّة".

كانت البداية لهذا الاتّجاه قد استهلّها رايش في كتابيه المعروفين "ما الوعي الطّبقي" ثمّ "بسيكولوجيّة الجماهير الفاشيّة" ، وأسّس بذلك خطًّا جديدًا في التحليل النّفسي هو الخطّ الماركسي-الفرويدي أو ما أصطلح بعد ذلك على تسميته بـ"اليسار الفرويدي". ومن رايش ومحاولاته الأولى للدّمج بين الماركسيّة من جهة ومدرسة فرويد في التّحليل النّفسي من جهة أخرى انطلقت التّيّارات الأكثر تأسيسيّة في هذا المجال داخل مدرسة فرانكفورت التي كان روّادها منفيّين في الولايات المتّحدة الأمريكيّة في تلك المرحلة هربا من النّظام النّازي في ألمانيا. وهنالك كُتبت الدّراسات الأولى في هذا المجال على يد كلّ من هربرت ماركوز واريك فروم ، حيث ألّف ماركوز كتابه الشّهير "ايروس والحضارة" في حين أصدر اريك فروم كتابيه التأسيسيّين في هذا المجال "الخوف من الحريّة" و"ثورة الأمل". وفيما عدا مفكّري مدرسة فرانكفورت لم تصدر. محاولات فكريّة هامّة أخرى ولاسيما أكثر من تداخلها مع مدرسة التحليل النّفسي. جاءت محاولة فيكلس غوتاري وهو طبيب ومحلل نفسي قبل كلّ شيء دمج جهده العلميّ مع عمل فيلسوف صلب التكوين هو جيل دولوز حيث أصدرا عام ١٩٧٢ كتابهما الشّهير "أوديب-مضادًا" وهو الجزء الأوّل من عمل ضخم حول "الرأسماليّة و الشيزوفرينيا"

وكان الكتاب موسوعيّا وغنيّا بقاعدة معرفيّة فريدة من نوعها في مجال التحليل النّفسي خلال القرن العشرين ، إذ تضمن عدّة مفاتيح لدراسة ظاهرة الانفصام الفردي والجماعي داخل المجتمعات الصّناعيّة المتقدّمة. أيّ أنّه احتوى على قاعدة معرفيّة تعدّديّة هي: علم النّفس ، التحليل النّفسي ، السسيولوجيا ، علم الاقتصاد السياسي ، الماركسيّة كمنهج وأسلوب للتحليل وفهم الظاهرة الاجتماعية ، علم الأنتروبولوجيا الثقافيّة ، الفلسفة ، تاريخ الفنّ ، النّقد الأدبي ، النّقد الفني للوحات والرّسم الحديثة والكلاسيكيّة ، الاقتصاد السلعي .

عبر كلّ هذه العلوم التي تداخلت في الكتاب قام غوتاري مع دولوز بوضع فرضيات أوّليّة لمعالجة ظاهرة الفصام داخل المجتمع الرّأسمالي. وكانت النّتائج التي توصّلا إليها مذهلة

وتحتوي على الكثير من الدّقة الموضوعيّة علاوة على جدّها وأصالتها التي لم تُعرفّ داخل بحث علمي آخر.

وبعد عدّة سنوات عام ١٩٨٠ أصدرا الجزء الثاني من الكتاب وكان عنوانه " Mille plateaux" وهو عنوان يتعذر ترجمته دون التّطرّق بتفصيل كبير إلى محتوى الكتاب بحيث يبدو هذا العنوان دالاً على حقائق فكريّة وفلسفيّة معيّنة ، وحمل هذا الجزء الثاني عنوانا ثانويّا أيضا هو "الرّأسماليّة والشيزوفرينيا وعبر هذين الكتابين اختطّ غوتاري منهجه الخاصّ داخل المدرسة الفرنسيّة للتحليل النّفسي وهو اتّجاهه الأصيل في المزاوجة بين الماركسيّة والفرويديّة بشكل يختلف عن تلك المزاوجة المنهجيّة التي اتّبعها مفكّرو مدرسة فرانكفورت وكان هذا الاتجاه استفزازًا لرواد التحليل النّفسي في فرنسا ونمطا من الإدانة اللامباشرة لصمتهم الاجتماعي والسّياسي وانغلاقهم داخل جدران عياداتهم الشخصيّة.

وعلى الرّغم من أن شهرة غوتاري قد جاءت من خلال كتاب "الأنتي أديب" ، فأنه قام بتأليف كتب هامّة أخرى هي "التحليل النّفسي والاستعراضيّة" ، "الثّورة الذريّة" ، "الوعي الآلي ، بحث في التحليل النّفسي للشيزوفرينيا" .... وغيرها من كتب متخصصة.

وكلّ هذه الأعمال ذات البعد العلمي الصّارم والمتخصّص قد شقّت طريقها المتفرّد والأصيل داخل أوساط التحليل النّفسي الفرنسي ، هذه الأوساط التي لم تبد اهتمامها بغياب فيلكس غوتاري وهذا الصّمت شبه المطبق حول موته هو علامة تكريميّة له لأنّ فكره لم يكن يحتمل تلك الدعاية و الإدّعائيّة الاستهلاكية أو الإعلامية التي فنّد وفكك بناها بمنهج تحليلي نقدي هادما عبره مشروعيّتها الاستهلاكية داخل كتابه "أوديب مضادًا"، كتاب جردها من فرصة أن تكون هي المحتوى الفكري المعبّر عن الوعي الاجتماعي الحقيقي الذي غالبًا ما يغرق في صمته تحت سطح الدّعاية الزّائفة التي تفرضها سلعيّة المجتمع الرّأسمالي.

البناء الفلسفي عند ميشيل فوكو:
عودة دائمة إلى فلسفة المعرفة

سمة النّظام الفلسفي:

عدم النّفاد والاستهلاك للموضوعة الفكريّة في مذهب فلسفي ما هي الدّالة على أنّ هذا المذهب قد تجاوز صفة المذهبيّة أو الاتجاه لينتقل إلى مرحلة "النّظام الكامل". فهذه السّمة هي التي تطبع ، على صعيد المحتوى ، البناءات الفلسفيّة الكبرى مثل فلسفة إيمانويل كانط وهيجل وماركس وديكارت وهايدغر. إنّ فلسفاهم قد انتقلت من مرحلة "المذهب الفلسفي" إلى مرحلة النّظام الفلسفي".

مرحلة النّظام أو النّسق (Système) تتمحور دائما حول منوال مركزيّ يتمثل في أنّ الثّيمات أو الموضوعات الفلسفيّة المتعدّدة التي يطرحها تتضمّن أفكارا ليست زمنيّة مؤقّتة ، بل مطلقة على صعيد بحثها وتناولها لمساءلات شموليّة تهمّ الإنسان أو الوجود. مساءلات غير مقيّدة بمكان معيّن. وقد بدأت مثل هذه الأنظمة بناءاتها الأولى وظهورها عند الفلاسفة الإغريق وبالذات عند أرسطو وأفلاطون.

سمة النّظام الفلسفي هي التي تطبع فلسفة ميشيل فوكو. فالانقطاعات في هذه الأنظمة الفلسفيّة ، مع تواصل وجود المذاهب الفلسفيّة ، هو الذي يشكّل تميّزها ويكسبها صفة المصدر الذي يمكن الرجوع إليه دوما. فهنالك انقطاع في تأسيس الأنظمة الكبرى في الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو وحتى كانط هذا مع ظهور مئات الفلاسفة المهمّين في التاريخ العالمي منذ الفلسفة الإغريقية وحتى العصر الحديث إلاّ أن هذه السّلسلة من الفلاسفة التي سبقت كانط وهيجل لم تشكّل سوى مذاهب فلسفيّة هامّة لم تنتقل إلى مرحلة "النّظام الفلسفي". وبعد نيتشه وهيدجر سادت مذاهب أخرى حتى ظهور كتابات ميشيل فوكو التي شكّلت النّقلة النّوعيّة المعاصرة للفلسفة.

منذ كتابه الأوّل "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" ١٩٩٠ وحتّى كتابه الأخير "قلق الذات" (الجزء الثالث من تاريخ الجنائيّة) ١٩٨٤ ، لم يكف الوسـط الفلسـفي في العالم عن مناقشة الثيمات التي طرحها المشروع الفلسفي لفوكو. أنّه حاضر دومًا.

وبعد عشر سنوات على وفاته تتفجّر الموجة الهائلة الجديدة للتسـاؤلات الفلسـفيّة حول فكره من خلال صدور مقالاته ومقابلاته مجموعة في أربعة مجلدات. إنها الاضـاءات الإضافية على نظامه الفلسفي من حيث أنّها لاتشكّل تفسيرات أو تعليقات على ما كتبـه فوكو بل تكميلا منهجيّا لنتاجه الموجود في كتبه الأساسيّة. أنّه فكر يؤسس لقضيّة أخرى تسير بمحاذاة ما قاله في كتبه. وتشيّد نمطا آخر من الإشكاليات في مرحلة التكامل المنهجي المنعكس في مواعف الفيلسوف وكتاباته الأخرى المترامية علـى صـفحات الـدوريات الفلسفيّة أو السّياسيّة في فرنسا وفي خارجها.

حوافز الكتابة... تقنية الكتابة:

الكتاب الذي صدر عن دار نشر غاليمار في باريس يحمل عنوان "أقوال وكتابـات" لميشيل فوكو. كتاب ضخم يقع في أربعة مجلّدات كلّ مجلّد يحتوي على أكثر من ثمانمائـة صفحة تضمّ المجلدات الأربعة في مجملها ٢٥٥٦ صفحة. وهذا الكتاب يضمّ كلّ المقابلات الصّحفيّة والمحاضرات التي كتبها وألقاها فوكو بين العامين ١٩٥٤ و١٩٨٨.

ومع أنّ فوكو قد توفي عام ١٩٨٤ إلاّ أنّ بعض مقالاته ودراساته الفلسفيّة كانـت معدّة للنّشر عند وفاته ولكنّها لم تنشر إلاّ بعد موته أيّ بين العامين ١٩٨٤ و١٩٨٨. أمّا كتاباته المخطوطة والتي لم تكتمل بعد فقد أوصى فوكو قبل وفاته بعام واحد بأنها ينبغـي أن لا تنشر أبدًا. هذا لأنّه كان يفضّل دومًا العمل الفلسفي المتكامل بعد أن يقضي سنوات في مراجعته وتنقيحه لعدّة مرّات ثمّ الاشتغال على بنيته اللّغـويّة الكثيفة حتى يأتي الـنّصّ متواكبًا بشكل عضويّ كليّا مع المحتوى الفلسفي الذي يقدّمه. لذلك فإنّ كتابه الأخـير "تاريخ الجنسانيّة" الذي يقع في أربعة أجزاء والذي صدرت منه ثلاثة أجزاء هـي "إرادة المعرفة" عام ١٩٧٥ ، ثمّ الجزءان الثاني والثالث "استخدام اللذات" و"قلق الـذات" عـام ١٩٨٤ وفوكو على فراش الموت ، كان المنتظر أن يلحق بالجزء الرّابع والأخير لكنّ موت فوكو قد أحال دون صدوره ، وعلى الرّغم من أنّ الجزء الرّابع شبه جاهـز وبحاجـة إلى

مراجعة أخيرة ، وقد أزمعت دار غاليمار وأصدقاء فوكو على إصداره كما هو عليه من مخطوط ، إلاّ أنّ وصيّة فوكو الأخيرة والصّارمة التي أودعها عند محاميه الخاصّ جعلت الجميع يحترمون رغبته في عدم نشر مخطوطاته التي لم "تكتمل" بعد.

هذا على الرّغم من حاجة الواقع الثقافي والفلسفي في فرنسا والعالم إلى إصدار الجزء الأخير بما هو عليه. إنّ الهدف بالنّسبة لفوكو لم يكن يوما هو تأليف كتاب إضافي ليزيد بشكل كمّيّ قائمة المؤلفات التي كتبها ، بل كان همّه الأساسي المقلق هو أن يكون لكلّ مؤَلف من مؤَلفاته موقعا جذريا فريدا في الإجابة على إشكالية إنساسيّة وفلسفيّة جوهريّة تستدعي ضرورة الكتابة لأنها لم تتعرّض لكشف من قبل.

وفي هذا الصّدد يقول الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز في كتابه "ميشيل فوكو: السلطة والمعرفة": لم يتعامل فوكو قطّ ، مع الكتابة ، على أنّها هدف أو غاية. وهذا ما يجعله مصاف كبار الكتّاب". لهذا السّبب كان ميشيل فوكو مُقِلاً في كتبه الأساسيّة التي لم تتجاوز العشرة كتب خلال طيلة حياته وهي:"المرض العقلي وعلم النفس" ١٩٥٤ ، وكان في الثامنة والعشرين من عمره عندما أصدر هذا الكتاب. "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" ١٩٦١ ، "مولد العيادة" ١٩٦٢ ، "رايموند راسل" ١٩٦٢ ، "الكلمات والأشياء" ١٩٦٦ ، "أركيولوجيا المعرفة" ١٩٦٩ ، "المراقبة والعقاب" ١٩٧٥ ، "إرادة المعرفة" الجز الأول من كتاب حول تاريخ موضوع الجنس أو "الفعالية الجنسية" إن جاز التعبير باللغة العربية ، "استخدام اللذات" و"قلق الذات" ١٩٨٤. وللكتابين الأخيرين حديث خاصّ ، هو أنّ فوكو قد دفع بها إلى النشر بعد تسعة أعوام من العمل فيها حتى ظنّ الوسط الفلسفي في فرنسا بأنّ فوكو قد جفّ فكريّا و لم يعد عنده أطروحات فلسفيّة أخرى بعد تسعة أعوام من الصّمت لم يصدر له أيّ كتاب خلالها. وعندما صدر الكتابان كان فوكو في المستشفى على فراش الموت وفي حالة إغماء كليّ منذ خمسة أيّام ، وكان الأطبّاء قد أخبروه بأنّه سيموت ولا يوجد أيّ احتمال لشفائه ، فطلب من الأطبّاء بأنّ يوقضوه من غيبوبته عندما يصدر كتابه الأخير لإعلامه بذلك قبل موته. وعند صدور كتابه أيقضه الأطبّاء من غيبوبته قالوا له "إنّ كتابك الأخير قد صدر وإنّه الآن في المكتبات منذ بضعة ساعات" فقال: "هذا جيّد" وران على ملامحه هدوء ورضاء ثمّ عاد إلى غيبوبته وتوفّي في اليوم نفسه.

كانت الكتابة بالنّسبة إليه همّا جذريّا. كان فوكو يريد أن يكشف للجميع تلك الحقائق التي تستولي على الوجود البشري منذ القدم ، مثل حقيقة "السّلطة" هي المقاوم الأوّل للمعرفة التي تريد تعرية كلّ ديناميات السّلطة. هذه الحقيقة المُبعَدة المخفيّة في طيّات سلسلة من الممارسات التاريخيّة التي لا تنتهي. لقد طرح فوكو حقيقته الفلسفيّة الأخيرة وعرف بأنّها ستصل إلى القارئ وإلى الجميع قبل موته. لا يوجد أحد خلال هذا السّياق التاريخي الغني للفلسفة العالميّة تمكّن من تعرية حقيقة السّلطة وعناصر هيمنتها على كافّة النّشاط الإنساني بما فيه الفلسفة في تجليّاتها النّقديّة المتعدّدة.

فقد نشأت العديد من التيّارات الفلسفيّة النّقديّة التي تصدّت إلى العديد من المنظومات الاجتماعيّة والسّياسيّة ، إلاّ أنّ السّلطة كبنية علاقات موحّدة ظلّت بمعزل عن هذا النّقد الفلسفي حتى مجيء فوكو. فقد تصدّى فوكو إلى تجلّيات هيمنة السّلطة من خلال بحثه في موضوعات متخصّصة قد تبدو بعيدة عن موضوع "السّلطة" مثل "الجنون" والطّبّ العقلي و"أركيولوجيا العلوم الإنسانيّة" ، و"ولادة السّجن" وغيرها من موضوعات قام فوكو بحفر اسمها وإعادة النّظر في مسلّماتها عبر منهج جديد أطلق عليه فوكو "الأركيولوجيا". وقد تكامل هذا المنهج نظريّا عند فوكو كتابه النّظريّ الهامّ "أركيولوجيا المعرفة" إلاّ أنّ التطبيق "الميداني" لهذا المنهج قد تجسّد في كتب فوكو الرّئيسيّة الثلاثة "تاريخ الجنون" ، "الكلمات والأشياء" ، "المراقبة والعقاب" ، وهي الكتب التي تمثّل بالفعل كشفه لثنائيّة الصّراع بين المعرفة والسّلطة. وكتابه الأخير "أقوال وكتابات" الصّادر حديثا يتمحور في شموليّته حول هذه الثيمات التي سبق لفوكو وأن بحثها في كتبه بتفصيل لكنّه في الكتاب الأخير يعود لبحثها مستلخصا تنظيرات نهائيّة منها.

الصّوت المكبوت للجنون:

إنّ كتاب فوكو "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" كان يهدف للإجابة على سؤالين هما:

١- كيف انتهى الأمر بالثقافة الأوروبيّة إلى إعطاء المرضى معنى الانحراف ، وإلى النّظر إلى المريض نظرة إقصاء واستبعاد عن المجتمع؟

٢- والسّؤال الثاني هو كيف كان للمجتمع الغربيّ – على الرّغم من كلّ ذلك أن يعبّر عن نفسه من خلال تلك الصّور المَرَضيّة التي رفض أن يعترف فيها على ذاته؟

وعبر تناول فوكو لموضوع الجنون نرى مدى الانقلاب الإبستمولوجي الذي يحدثه فوكو في الفلسفة الأوروبيّة المعاصرة وفي مناهج دراسة التاريخ ، فهو لا يعتبر الجنون مجرّد واقعة ثقافيّة فحسب بل هو يشارك في تكوين وإنشاء الواقع الثقافي.

واهتمام فوكو بدراسة الجنون كان بهدف التّوغل إلى أصول التفكير العقلي في الثقافة الأوروبيّة للوصول إلى أسس تكوينه انطلاقا من حركة معارضته للاّمعقول. حيث أدرك فوكو بأنّ السّمة الجوهريّة المتميّزة للمجتمع الغربي هي ليست توافر العقلانيّة أو تحققها فيه بل هو إنكاره لكلّ ما لا يخضع له أو يخرج عن نظامه الخاصّ. ولّما كانت عمليّة "التّعرّف على الجنون هي ظاهرة حضاريّة" ، حسب تعبير فوكو ، فإنّه يثير هنا إشكالية كانطيّة ترتبط بجذور الطّبّ العقلي ، وهذه الإشكاليّة تتمثل في "كيف السّبيل إلى الرّجوع من خلال التأريخ إلى "درجة الصّفر في تاريخ الجنون" بحيث نجد أنفسنا بإزاء تجربة غير متفاضلة تسبق كلّ تفرقة بين الصّحّة العقليّة والجنون.

ولذلك يتناول فوكو في كتابه آدابَ المرحلة السّابقة على العصر الكلاسيكي وهي مرحلة عصر النّهضة ، فيبيّن بأنّ العلاقة بين "العقل" و"الجنون" في تلك الفترة كانت علاقة غامضة وملتبسة ، نظرا لأنّ المعرفة العقليّة لم تكن بعد قد قامت بتحديد معالم "العته" أو "الخبل" ولم تكن قد استطاعت بعد وضع حدود فاصلة بين "عالم العقلاء" و"عالم المجانين". فبعد أن كان الجنون" في العصور القديمة وفي العصور الوسطى أيضًا ظاهرة روحيّة غيبيّة ترتبط بفكرة "الأرواح الشّرّيرة" ، أصبح في عصر النّهضة مجرّد ظاهرة تجريبيّة دنيويّة تقترن بصفة "الشّذوذ" و"الانحراف" ينبغي على المجتمع أن يتّخذ "إجراءات أمن وتحصين لنفسه إزاءها" ، عن طريق إقصائها أو تحديد إقامة "المجانين" في أماكن خاصّة أو غير ذلك من أساليب "الدّفاع" الذاتي للمجتمع.

وفي القرن السّابع عشر ومع صعود "العقلانيّة الدّيكارتيّة" التي ينتقدها فوكو بشدّة ، أصبح الجنون مرضًا وحمقا ينبغي الإجهاز عليه بكلّ قسوة بوصفه "انحرافا". وبذلك فإنّه ليس للمجانين أيّة مكانة في "عالم العقلاء" ، فالعقل كان عند ديكارت قيمة مطلقة ولذلك ينبغي كتم صوت الجنون وإقصاءه. وهنا يقول فوكو جملته الرّائعة هو أنّه: لم يكن يهدف - في كتابه هذا - إلى دراسة تاريخ الطّب العقلي ، أنما هو التأريخ "لأركيولوجيا ذلك

الصّمت" الذي اكتنف الجنون كظاهرة يريد المجتمع خنقها وإقصاءها وعدم التعبير عنها على الرّغم من وجودها التّكويني العنيف داخل بنى الحضارة الغربيّة.

ويرى فوكو بأنّ القرن السّابع عشر قد أقام لأوّل مرّة قطيعة حاسمة بين العقل والجنون فكانت هذه الفترة تدعو إلى "اعتقال" المجانين و"حجزهم" تحت ستار العلاج الطّبّي في مستشفيات الأمراض العقليّة التي كانت أقصى من السّجون في تعاملها مع المجانين. كما أنّ العصر الكلاسيكي هذا قد رأى في الجنون أعلى درجة من درجات "الانحراف الخلقي" فأصبح المجنون مثله كمثل الإباحي والدّاعر والمتهتّك والمنحرف جنسيّا والمصاب بأخطر الأمراض التّناسليّة. وهكذا أصبح الجنون عارا أو "وصمة" تلحق بآدميّة الإنسان وصار المجانين عبرة يتّعظ بها "الأسوياء" ، فملاجئ المجانين أو كما كانت تسمّى في حينها "البيمارستانات" كانت تحتوي على أقفاص حديديّة يوضع فيها المعتوه وكان النّاس ينظرون إلى هذه الأقفاص كأماكن وضعت فيها "الحيوانات البشريّة" ، وإنّ هذه الملاجئ كانت تُعتبر "أرضا غريبة" لا ينبغي على أحد أن يطأها.

وهنا يربط فوكو بين الجنون كظاهرة والواقع الاقتصادي وظهور العصر الصّناعي في إنكلترا وانبثاق "أيديولوجيّة الإنتاجيّة". ففي إنكلترا التي كانت مهد الحركة الصّناعيّة اتّخذت إجراءات احترازية صارمة ضدّ الجنون فجعلت له دائرته المغلقة وعملت على إسكات صوته وأخمدت كليّا قدرته الكثيفة أو الإعلانيّة:"ألم يكون جنون الليدي ماكبث (في مسرحيّة شيكسبير) هو أوّل عهدها بقول الحقّ؟". وفي عصر الإنتاجيّة هذا وصعود الرّأسماليّة أصبح جمهور المجانين يدمج ضمن جماعة المتعطّلين عن العمل. فإنّ انتشار إيديولوجيّة الإنتاجيّة "قد عمل على تمديد طبيعة الانحراف" أو "الشّذوذ" عبر النّظر إلى علاقته بأساليب الإنتاج ، حيث أصبح يُنظر إلى الجنون باعتباره شكلا من أشكال "اللاّانتاجيّة". وعلى عكس المعيار الاجتماعي الذي يمنح للجنون صفة سلبيّة هي صفة المرضى والشّذوذ ، ينسب فوكو إلى الجنون معنى إجابياّ يقول بضرورة الكشف عنه "نظرا لأنّه على الرّغم من الإقصاء الذي يتعرّض له الجنون ، وعلى الرّغم من هالة الصّمت التي تحيط بالجنون ، فإنّ دلالة أو قيمة اللغة ، فضلا عن أنّ من شأن مضامينه أن تكتسب معنى، انطلاقا من قوانين الكبح الاجتماعية متمثلة في الرّوادع التي تشجب الجنون وتقصيه خارجا مستبعدة إيّاه عن الضّوء باعتباره جنونا.

فالجنون بالنّسبة لفوكو مثله مثل "الحلم" ، فهو ليس مجرّد "موضوع" معرفة فحسب بل هو أيضا "أداة أو وسيلة" معرفة ، ومن هنا فإنّ فوكو قد قدّم في كتابه وصفا لتاريخ الجنون نفسه وليس لتاريخ الطّبّ العقلي ، درس تاريخ الجنون بكلّ ما انطوى عليه من حيويّة قبل أيّ فيلسوف آخر فكانت محاولته الفلسفيّة تأسيسية علميّا للإمساك بالجنون كمادّة وإدراجه تحت باب "المعرفة". لقد ترك فوكو للجنون فرصة التّعبير عن نفسه ، إنّه أعطى الكلمة "إلى الذي لم يستمع إليه أحد منذ قرون طويلة" وهذا الذي ما فعله من قبل سيغموند فرويد بالنّسبة إلى "الحلم".

كانت الأصالة والأهميّة الفلسفيّة لكتاب فوكو هذا لا تتمخض فقط عن كلّ تلك الوقائع العديدة التي استطاع هذا الفيلسوف كشف النّقاب عنها خلال ثلاثة قرون امتدّت من العصر الوسيط حتّى القرن الثّامن عشر على المستوى الأوروبّي ، بل الأهميّة الأكبر في هذا الكتاب تمثّلت في المنهج البنيوي الدّقيق الذي اقتفاه فوكو في دراسته لتلك الوفرة الهائلة من الوقائع والمعلومات. فإنّ المرحلة الحاسمة التي ظهرت فيها التّفرقة بين "العقل" و"الجنون" قد تموضعت خلال قرن واحد من الزّمان ، أي في الفترة ما بين تأسيس المستشفى العامّ سنة ١٦٥٧ وتحرير المساجين من المجانين في مدينة بيستر سنة ١٧٩٤ على يد الدّكتور بينل Pinel الأمر الذّي مهّد إلى ظهور الطّبّ العقلي بعد ذلك لكنّ الدّلالة الحقيقيّة لهذا العصر قد انحصرت في القطيعة التي أحدثها بالنّسبة إلى الحوار الدّرامي التّقليدي الذي كان سائدا في ذلك الوقت بين "الإنسان" من جهة و"الجنون" من جهة أخرى.

ولكن عندما اكتسب الجنون صفة "المرض" فقط ارتبط ارتباطا لا انفصام له بذلك "المكان" المعيّ "الذي أصبحنا نعدّه منطقة العلاج وأرض الحقيقة". فالجنون قد وضعه ميشيل فوكو موضع تساؤل إزاء العقل ، فما هي حدود العقل ، وما هي حدود اللاّعقل أو "الجنون" باعتباره مرضا. في رأي فوكو أنّ المرض لا يكتسب حقيقته وقيمته بوصفه مرضا إلاّ إذا دخل ثقافة ما تعترف به من حيث هو كذلك". ومن هنا فإنّ كتاب فوكو "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" يكتسب أصالته من منهجه "الأركيولوجي" الذي لم يجعله يقتصر على دراسة أو استعراض وقائع جاهزة معدّة من قبل ، بل جعله يهتمّ بالكشف عن شروط ظهور هذه الوقائع وتجلّياتها داخل حضارة معيّنة هي الحضارة الغربيّة.

"الأشياء والكلمات" والتأسيس الإبستيمولوجي:

قبل صدور كتابه الأساسي "الكلمات والأشياء" أصدر فوكو كتابه "مولد العيادة" الذي درس فيه نشأة الخطاب الطّبّي ، وهو كتاب "أصول" أيضا ، أكّد فيه فوكو على منهجه في الحفريات "الأركيولوجيا" لما هو سائد من "حقائق" مفروغ منها داخل الفكر الأوروبّي. كتاب "الكلمات والأشياء" هو الامتداد الأكثر تخصّصا في مشروعه الفلسفي. فقد حاول في هذا العمل أن يضع تاريخا جديدا للعلوم الإنسانيّة كما تطوّرت في أوروبّا ، فالكتاب يمثّل المحاولة المنهجيّة الكبرى من أجل وضع الأسس المتينة لقاعدة ابستيمولوجيّة ضخمة يمكن للفلسفة ، بعد كلّ ما لاقته من حملات محاولة الزعزعة من كيانها ، أن ترتكز عليها للقيام بوثبة جديدة.إذ

يرفض فوكو أن يستخدم في كتابه هذا لفظة "تاريخ" بل يستعمل بدلها كلمة أركيولوجيا في دراسته لمراحل تطوّر الثقافة الغربيّة ويقول في ذلك:"إنّ ما حرصنا على إبرازه ، من خلال هذا العرض ، هو"مكان" المعرفة أو "دائرتها المكانيّة". أي تلك التنظيمات أو الأوضاع التي عملت على ظهور الأشكال المتنوّعة للمعرفة التّجريبيّة ، فنحن لسنا هنا بإزاء تاريخ بالمعنى التقليدي للكلمة ، بل نحن إزاءَ "أركيولوجيا". والأركيولوجيا التي يعنيها فوكو هنا هي دراسة "الأسس" السُّفْليّة ، أو الأوّليات الخاصّة بالبناء الثقافي لعصر من العصور. وهنا يفتح فوكو مجالا جديدا للبحث والكشف العمليّين ألا وهو "المجال الإبستيمولوجي" أو ما سمّاه فوكو بـ"الابستميّة". ويستخدم فوكو هذه الكلمة للدّلالة على "مجموع المقولات الموضوعيّة أو المبادئ التي تحدّد انفتاح المعارف وانغلاقها ، وهنا يغدو المنهج الأركيولوجي عند فوكو بمثابة دراسة "ابستميّة" العصر الواحد. يقرّ فوكو بأنّ المعرفة القائمة في كلّ عصر من العصور مُدينة بمضامينها ، أوّلا وقبل كلّ شيئ للمجموع العلمي الذي تظهر في نطاقه.

يدرس فوكو الأنظمة الابستيمولوجيّة للثقافة الغربيّة منذ العصور الوسطى وحتّى الآن، هذه الدّراسة التي تتجلى فيها الثقافة الموسوعيّة النّادرة التي يتمتّع بها هذا الفيلسوف والتي يقسم فيها بحثه إلى ثلاث مراحل زمنيّة هي: عصر النّهضة ، ثمّ العصر الكلاسيكي ، فالمرحلة التّاريخيّة الحديثة التي بدأت بظهور القرن التّاسع عشر. وهذه المراحل التّاريخيّة تمثل في وجهة نظر فوكو الإيقاعات الكبرى في المنظومة الثقافيّة الأوروبيّة ، دون أن يكون بين

هذه المراحل –حسب فوكو- أيّ استمرار أو اتصّال ، بل توجد بينها مجرّد فواصل و"انقطاعات" معرفيّة هي القطيعة الابستيمولوجيّة. عصر من هذه العصور يمثّل بناءً ابستيمولوجيّا مستقلاّ بذاته. يستند على نمط خاصّ من الإنتاج المعرفي.

فعصر النّهضة ، كما تجسّد في القرن السّادس عشر ، كانت المعارف تتجسّد خلاله بشكل "الكرة" أو "الدّائرة" ، في حين أنّ الذي يميّز الطّابع المعرفي في العصر الكلاسيكي هو الشّكل "المسطّح" أو "المستوي" الذي يمكن النّفاذ إليه من جهتين ، أي أنّ له مدخلين. أمّا العصر الحديث الذي بدأ منذ القرن التّاسع عشر واستمرّ حتّى اللحظة الرّاهنة فإنّ المعرفة فيه تتميّز بشكل هندسيّ ذي ثلاثة "أسطح" أو ثلاثة "أوجه".

فإنّ المجال الابستيمولوجي للقرن السّادس عشر بطابعه الدّائري كان يتّسم بالتّناهي والاستدارة ولذلك كان لزاما على معارف هذا العصر أن تتخذ مكانها داخل ذلك الشّكل الدّائري المغلق بحيث أنّها هي الأخرى لا بدّ أن تجيء مغلقة وتكراريّة تدور باستمرار في حلقة مفرغة من العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ومن الخالق إلى المخلوق –عبر عمليّة الخلق- دون أن يكون هناك موضعا لشيء آخر سوى البحث عن التّشابه والاهتمام بمعرفة طبيعة هذا التّشابه.

أمّا العصر التّالي على عصر النّهضة ، أي العصر الكلاسيكي فإنّ اللغة لم تعد تنطق أو تتكلّم ، بل أصبحت تُحلّل تُميّز ومن هنا فإنّ مهمّة المفكّر في القرن السّابع عشر لم تعد هي التّشبيه أو التّمثيل بل قد أصبحت هي التّحديد أو التمييز. وهكذا أصبح النّظام لا التّشابه هو المجال الابستيمولوجي للعصر الكلاسيكي وصار "الكيف" و"الكمّ" على السّواء تحت إمرة مبدأ النّظام.

أمّا في العصر الحديث وما ترتّب عليه من نظام معرفيّ جديد يبدأ مع القرن التاسع عشر فإنّ فوكو يرى أنّ هذا العصر قد أنكر مقولة التّاريخ وأراد أن يحلها محلّ فكرة "النّظام". ويدرس فوكو ضمن هذا النّظام الجديد ثلاثة علوم هي "الاقتصاد" و"البيولوجيا" و"الفيلولوجيا" (فقه اللّغة).

وهذا القسم من كتاب "الكلمات والأشياء" يحمل الخلاصات الفلسفيّة الكبرى التي يؤسّس لها فوكو. ولا مجال هنا لذكر كلّ الكمّ الهائل من المعلومات والإستشهادات التي

يوردها فوكو ، لكن بعد هذا التّناول المعمّق لمراحل الثقافة الأوروبيّة الثلاث التي يميّزها الفيلسوف ، يتوصّل إلى النتيجة المرعبة التي يخلص إليها بحثه والتي أثارت قدرا هامّا من النّقاشات الفلسفيّة ، وهي فكرة "موت الإنسان". إذ يقرر ميشيل فوكو بأنّ تلك المعرفة الجديدة التي ظهرت بظهور "الإنسان" في القرن التّاسع عشر إنّما هي بعينها التي سوف تقضي عليه. فإنّ "الفرد" الذي كان من قبل مُوَزَّعا بين "علم الفيزياء" و"علم الأحياء" لن يلبث أن يفقد ذلك القدر الضّئيل من الاهتمام الذي بقي له بسبب توزّعه بين فروع مختلفة من المعرفة هي "علم النّفس" و"علم الاجتماع" و"الأنتولوجيا" و"التّحليل النّفسي" ، وهي تلك المعارف التي تتقاسم فيما بينها "رفاته زاعما كلّ منها لنفسه أنّ الجُثة التي بين يديه هي الحقيقة بعينها". فإنّ "الفرد العينيّ" الذي أسهمت العلوم السّابقة في تنصيبه حينا من الزّمن عند آفاق معرفتنا ، قد أصبح الآن قاب قوسين أو أدنى من الموت إذ دبّ فيه الانحلال بمجرّد ظهوره تحت تأثير تلك الضّربات المتلاحقة من "التّجريد" ، ومهما يكن من شيء فإنّ الذي لا خلاف عليه —كما يقول فوكو- هو "أنّ الإنسان لا يمثّل أقدم مشكلة واجهتها المعرفة البشريّة ولا أكثرها استمرارًا وثباتا ، فإنّ المعرفة لم تتخذ من الإنسان وحده ، بكلّ ما يمتلكه من أسرار ، الموضوع الأوحد الذي طالما دارت حوله ، فالإنسان هو اختراع حديث العهد كما يبيّن لنا ذلك علم الأركيولوجيا ، وربّما أنّ نهاية هذا الإنسان هي نهاية قريبة أيضًا".

تناقضيّة السّلطة والمعرفة:

الأطروحة الفلسفيّة الأساسيّة عند فوكو هي أطروحة الصّراع والتّضاد بين المعرفة والسّلطة. فالطّرفان يشكّلان جانب تضادّ وصراع تاريخيّ.

فبعد كتاب "الكلمات والأشياء" أصدر فوكو كتابه النّظريّ الهامّ "أركيولوجيا المعرفة" ، ثمّ بعده بسنوات كتابه "المراقبة والعقاب:ولادة السّجن الذي يشكّل أحد أهمّ الكتب الثلاثة التي أصدرها فوكو خلال سيرته الفلسفيّة إضافة إلى "تاريخ الجنون" و"الكلمات والأشياء".

في "المراقبة والعقاب" يقوم فوكو بتفكيك ديناميّات السّلطة وجدليّة عملها القمعي والاستمراري وعلاقته بالمعرفة كأداة نقد وتفنيد تقف ضدّ البناء الكتلوي للسّلطة. ويبدأ

فوكو مشروعه التطبيقي الجديد بدراسة السّجن وطريقة نشوئه كمكان للحجز والعزل والعقاب. إذ يبدأ فوكو كتابه بوثيقة تاريخيّة تصوّر عمليّة إعدام علنيّ لأحد الأشخاص في القرن الثامن عشر. اقترن الإعدام بعمليّات تعذيب علنيّة تنتهي بقتل المحكوم أمام الجمهور وفي ميدان عام من ميادين المدينة.

من هذا المشهد الحيّ لعمليّة الإعدام ، يرصد فوكو كيف أنّ عقوبة الإعدام كان يجري تنفيذها بشكل علني وفي الميادين العامّة حتّى أخذت تُنفّذ تدريجيّا في الخفاء ثمّ أمسى تنفيذها يتمّ داخل السّجن مع عدم الإعلان عنه غالبا.

يرصد فوكو نشوء وتطوّر السّجن في أوروبّا وفي الغرب عامّة ومفهوم السّلطة وتطوّرها وآليّاتها الدّاخليّة. وينقد مفككا كلّ المفاهيم السّابقة التي جاء بها الليبراليّون أو الماركسيّون لأجل تحليل بنية السّلطة ووضع مفهوم خاصّ بها. يرتكز فوكو هنا على ثقافته الماركسيّة ، فإنّ دراسته للفكر الماركسي كانت دراسة معمّقة مقترنة بالتزام سياسي في بداية الخمسينات ثمّ انفصل عن الماركسيّة سياسيّا وفكريّا عبر احتفاظه بمسافة بينه وبينها مع أخذه بالاعتماد للمنجزات المنهجيّة التي حققها الفكر الماركسي على صعيد تحليل وفهم الظّاهرة الاجتماعيّة والاقتصاديّة.

من هذا المصدر ينتقد فوكو المفهوم الفكري الذي يضع للسّلطة صفة كونها مُلكا لطبقة ، ويقوم بمنحها بعدا جديدا هو استراتيجيّة الممارسة أكثر من استمراريّة التّملّك الطّبقي أو الفئوي والإيديولوجي لها ، فالسّلطة لا تمارس نفسها على هذا النّحو ولا انطلاقا من ذلك فهي استراتيجيّة أكثر منها ملكيّة ، إذ لا تعود في آثارها ومفاعيلها إلى تملك ما "بل تعود إلى تدابير وحيل ووسائل وتقنيّات ، فهي تمارس أكثر ممّا تمتلك ليس حقّا تحتفظ به لنفسها الطّبقة السّائدة وتحتكره ، بل هي مفعول مواقعها الاستراتيجيّة".

يقول الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز حول تحديد ميشيل فوكو للسّلطة:"إنّ كتاب "المراقبة والعقاب" قد جاء بأفكار أساسيّة مثل أنّ المجتمعات الحديثة يمكن أن ينظر إليها على أنّها مجتمعات "انضباطيّة" لكنّ الانضباط لا يفهم هنا كمرادفة لمؤسّسة ولا حتى لجهاز ، بل هو على الأرجح لون من السّلطة ، وانّه أساليب وفنون تتخلل سائر أنواع الأجهزة والمؤسّسات لربطها من جديد والتّوصيل بينها وجعلها تتظافر في ممارسة نفسها بطريقة جديدة".

كما أنّ السّلطة مهما أودعت بأنّها تمارس القانون والقضاء وأنّ "القضاء فوق كلّ شيء" ، فإنّها في حقيقة الأمر تمارس نفسها وكأنّها فوق القضاء ، إذ يقول فوكو ، إنّ السّلطة تضطلع بإشاعة النّظام والانضباط داخل أدقّ مستويات الحقل الاجتماعي شاهدة بذلك على استقلالها الكبير عن الجهاز القضائي ، بل والسّياسي أيضا".

كما أنّ السّلطة في حقيقة ممارستها هي فوق القانون لأنّها هي التي خلقت القانون وفقا لمصالحها وتطبيقاها الاستراتيجيّة الطّويلة الأمد والتي تتوخّى الدّيمومة. وهي بذلك تطرح فكرة حفيه ومبطنة غير معلنة هي "نسبيّة القانون ونسبيّة العقل".

ويوضح فوكو في هذا الصّدد في مقابلة صحفيّة أعطاها عند صدور كتاب "المراقبة والعقاب" قائلا:"ليست النّزعة اللاّشرعيّة عرضا أو نقصا لا مردّ له تقريبا... ويمكنني أن أقول أن القانون لم يُوضَع لمنع هذا النّوع من السّلوك أو ذاك ، بل سُنِّنَ لتقنين طرق مراوغة القانون نفسه".

وفي هذا السّياق أيضا يرى فوكو أنّ المفهوم الشّرعي (بالنّسبة للسّلطة) ليس أفضل وأصحّ من المفهوم القمعي ، بل هما مفهوم واحد للسّلطة مع فرق بسيط هو أنّ القانون يبدو في أحدها كأثر خارجيّ للرّغبات ، بينما يبدو كشرط داخليّ لها في الثاني.

إنّ السلطة مهما كانت أيديولوجيتها (حتّى داخل النّظام الليبرالي الذي يعالجها ضمنه فوكو وفي نموذجه الغربي) تبقى سلطة استبداديّة وقمعيّة على كافّة مستوياها وفي كلّ ممارساها وحركيّتها الدّاخليّة. ولذلك تبقى سائدة كما هي ولا تشكّل أيّة معارضة لها تهديدا لقوامها سوى المعرفة. فإنّ محتوى التّاريخ قد قام على جدليّة الصّراع بين السّلطة والمعرفة ، فالمعرفة هي الأساس الوحيد الذي يمكن له أن يكشف حقيقة السّلطة ويعرّيها.

ويمكن الجزم بأنّ المعرفة خلال كلّ الفترات التّاريخيّة كانت تتقدّم وتشقّ طريقها بصعوبة بالغة إزاء قمع السّلطات ومواجهتها العنيفة. فلم تستطع المعرفة أن تتقدّم مليمترًا واحدا دون أن يسقط دمٌ. وإنّ ما أحرزته من تقدّم عبر مختلف الحقب التّاريخيّة قد تشيّدت على كثبان من الأشلاء والضّحايا والدّماء ، فمنذ سقراط الذي تجرّع سمّ السلطة وعبورا

بجيراردو برونو الذي أحرقته السّلطات الدّينيّة ومرورا بغاليله وغويا ومئات الآلاف غيرهم كانت المعرفة تحقق تقدّمها الحثيث.

و لم تنحصر عمليّة المقاومة ضدّ السّلطة هذه بدم المفكّرين فقط بل بدماء المجموعات والحركات الاجتماعيّة التي نبضت بالتّمرّد والعنف ضدّ العنف والقمع المنظمين للسّلطات عبر كلّ مراحل التّاريخ.

إنّ الكتاب الشامل "أقوال وكتابات" بمجلّداته الأربعة الذي صدرت لفوكو بعد وفاته بسنوات يسمعنا هذا الهدير الفلسفي الضّخم لمغامرة المعرفة الإنسانيّة وتحوّلاتها ، فعلى مدى أكثر من ثلاثة آلاف صفحة نرى عملا تكميليّا جديدا يحمل ذلك الحسّ الفوكوي العميق الذي افتقدنا حضوره بوفاة الفيلسوف منذ عشر سنوات. وعلى الرّغم من أنّ الكتاب هو مجموعة المقالات والمقابلات التي كتبها أو أعطاها فوكو خلال حياته إلاّ أنّه لا يحمل تلك الصّفة العاديّة التي يمكن أن تطبع أيّ كتاب يتضمّن مجموعة حوارات ومقالات سابقة ، فإنّ سياق جمع هذه المادّة وبنيتها الفكريّة يشيّدان كتابا ذا بناء فلسفي ومعرفي نادر. الكتاب عمل فلسفي ضخم مستقلّ بذاته يولّد عند قراءته ذلك الفعل التأثيريّ التّحويليّ داخل وعي القارئ وداخل أيّة ثقافة حيّة يصدر بلغتها. من هنا كان صدوره مؤخّرا علامة فارقة هزّت كلّ الوسط الثقافي الفرنسي الذي اعتبر الكتاب ليس حدثا ثقافيّا فقط بل ثورة فلسفيّة جديدة يواصلها فوكو.

إنّه بناء فلسفيّ نشعر عبره بذلك التّحوّل الجذريّ الذي يمكن أن يمارسه نصّ فلسفي منظّم على الوعي ، فإنّ اللحظة المعرفيّة التي نعايشها حاليّا لم تُقَدَّم لنا مجّانا بل تشيّدت على ركام من المقاومة الفكريّة والمعاناة التي أتاحت لنا هذا الفضاء الذي نتنفّس في رحابه اليوم.

التّحطيم الفلسفي للسّياق التّاريخي التّقليدي

ميشيل فوكو ودراسة الجنون تكريم للجنون وتاريخه

في عام ١٩٩٠ ، أي بعد مضي ثلاثين عاما على صدور كتاب "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو ، احتلفت الأوساط الفلسفيّة والتّاريخيّة الفرنسيّة بهذا الحدث الذي خلق منعطفا جذريّا في تاريخ الفلسفة الفرنسيّة وفي مناهج علم التّاريخ المعاصرة التي سادت فرنسا وأوروبّا منذ بداية القرن العشرين وحتّى الآن.

والغريب في الأمر أنّ هذا العمل الفذّ المتفرّد ما زال يُعتبر معاصرا ويثير الكثير من السّجلاّت النّظريّة على مستويي المنهج التّاريخي والتقنية الكتابيّة ثمّ على المستوى النّقدي لمدرسة علم النّفس والتّحليل النّفسي.

بهذه المناسبة أُقيم في باريس مؤتمر مكرّس لبحث هذا الكتاب فقط من كتابات فوكو وذلك في مبنى "الجمعيّة العالميّة للتّاريخ ولعلم النّفس والتحليل النّفسي". واشترك في المؤتمر عدد من كبار المختصّين وعلماء النّفس والفلاسفة الفرنسيّين والأوروبيّين.

إنّ "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" هو أوّل كتاب ينشره فوكو في حياته وهو في الأصل أطروحة دكتوراه الدّولة التي تقدّم بها إلى جامعة السّوربون وحصل بموجبها على دكتوراه الدّولة في الفلسفة بدرجة الشرف الأولى بإجماع اللجنة المُناقِشة. وكما يذكر ديدييه أوربون "مؤرّخ سيرة حياة فوكو بأنّ فوكو قد كتب معظم هذه الأطروحة عندما كان في السّويد يعمل في المركز الثقافي الفرنسي في ستوكهولم:"ففي ليل السّويد الطويل كان فوكو يحرّر هذه الأطروحة الفذة مستمعا بلا نهاية إلى موسيقى موزار" وكأنّه يضاهي أو يعادل حدّة الموضوع وتوتّره الخطر بتلك الأنغام الإنسانيّة الحالمة التي كتبها موزار قبل قرنين من الزّمن. كما استفاد فوكو من مكتبة ضخمة في ستوكهولم وجد فيها أرشيفات أساسيّة حول الطّبّ النّفسي وحول الجنون والطّبّ العقلي وكيفيّة معاملة المجانين وعزلهم عن المجتمع في مستشفيات خاصّة أو في معاقل تعاملهم كمرضى وأشرار يقع محتوى شخصيّاتهم الغريبة خارج إطار المجتمع "العاقل" الذي تعايشه أوروبا في تلك الفترة وتُنشِأ مؤسّساتها التي استمرّت في تطوّرها "العقلاني" حتى لحظتنا التّاريخيّة الرّاهنة.

من التّمزق الشخصي إلى الهمّ الحضاري:

إنّ الظرف الكتابي لدى الكُتّاب الكبار هو نتاج غثيان فكريّ يسم ارتباطهم بالواقع الحضاري الذي يعيشونه... عدم انسجام متفجّر ومعاناة صامتة تأكل الذات الواعية وتنخر في ثنايا عقلهم المثقّف الذي يحوّله وعيهم الحادّ إلى شظايا يستحيل جمعها إلاّ داخل نصب جذريّ متماسك رافض للواقع الذي تعمّ داخله الفوضى من المتناقضات اللاّمحدودة. فوكو كان من هذا الطّراز النّادر ، فإذا كان الوعي الموضوعي هو وعي تعيس بالضّرورة لأنه يَنقض الواقع ويسلبه ، حسب مذهب هيجل ، فإنّ فوكو قد استوعب الفكر الهيجلي قراءة من جهة ، ثمّ من خلال تتلمذه على يد أكبر دارس للفكر الهيجليّ في فرنسا وهو الفيلسوف هيوبوليت. ثمّ أنّ دراسته لنيتشه وهايدغر منحته تلك الحساسيّة المرهفة تجاه الحقيقة الغائبة التي تبحث عن ذاتها عبر العصور في تاريخ الإنسانيّة الممتدّ نحو الماضي بلا نهاية ونحو المستقبل بلا تخوم معروفة أو محدّدة حتّى الآن. لكنّ هذه الفلسفات الجذريّة التي تُعلّم نقض الواقع وقلبه وفق فهم ومنهج جديد في التعامل مع الظواهر قد اقترنت بقاعدة فلسفيّة نقديّة صلبة هي الدّراسة الدّقيقة والقراءة المتمعّنة التي خصّ بها فوكو ايمانويل كانط. ففكر فوكو كانطيّ يسعى إلى إيقاظ الوعي الأوروبي من سبات البديهيّات و"الحقائق" التي لم تعد تقبل الجدل أو المحاكمة. وسط هذا الجدار من حضر النّقد ل"بديهيّات" كان فوكو يفتح الثغرات ويدمّر قناعات باتت تمنح السّبات الفكريّ الأوروبيّ نمطا من المشروعيّة الفلسفيّة السّطحيّة.

في البدء كان الهمّ الشخصيّ والقلق الذاتي المتعلق بالذّات وبصميمها ، هو الذي حدى بفوكو إلى تناول موضوع الجنون. لقد بدأ فوكو بكتابة "تاريخ الجنون" في ستوكهولم ثمّ واصل تأليفه في ألمانيا الغربيّة وبولونيا في نهاية الخمسينات ، حيث أقام في وارشو. وكان البوليس السّياسيّ البولنديّ يراقب ويتبع هذا المثقف الفرنسيّ المغمور خائفا من المخطوط الضّخم الذي يحمله تحت إبطه وينكبّ عليه في المكتبات أو بعض المقاهي الهادئة ، لكنّ هذا البوليس-في عزّ مرحلة الستالينيّة بعد ستالين-قد اطمأنّ إلى أنّ فوكو يكتب حول الجنون وليس حول السياسة.

لقد كان الهمّ الشخصيّ أحد الدّوافع الأساسيّة في اختيار فوكو لموضوع "الجنون" ، لأنّ فوكو نفسه قد حاذى الجنون طوال حياته فقد كان معرّضا للجنون بسبب وعيه الحادّ

وعدم تلاؤمه مع الواقع. كان رافضا لكلّ ما يحيط به وكان عدوانيّا مع الأصدقاء والمقرّبين له في فترة مراهقته وقد زادته ثقافته المتراكمة اللاّحقة حساسيّة وعدم تلاؤم مع الواقـــع. ولذلك عندما انتهى دراسته الفلسفيّة في كليّة المعلمين العليا هرب من فرنسا ومن الواقـــع الثقافي الفرنسي متّجها إلى السّويد ليعمل هناك مبتعدا عن فرنسا والاتجاهـــات الثقافيّـــة السّائدة فيها. وفي هذه الظروف بدأ فوكو بكتابة عمله الفذ تاريخ الجنون وهو في الثلاثين من عمره.

مضمون كتاب "تاريخ الجنون":

الجنون في نظر فوكو ليس بواقعة ثقافيّة فقط بل أنّه يسهم في تشكيل وخلق الواقـــع الثقافي. ومن هنا ينطق فوكو في دراسته مثيرا لسؤالين جوهريّين حول موضوع الجنـــون ، الأوّل هو: كيف انتهى الأمر بالثقافة الأوروبيّة إلى أن تمنح المرضى صفة الانحراف ، وإلى تنظر إلى المريض صفة الإقصاء أو نبذ من المجتمع. والسّؤال الثاني هـــو: كيـــف تيسّـــر للمجتمع الأوروبّي أن يُعبّر عن نفسه من خلال تلك الصّور المَرضيّة المعتوهة التي رفض أن يعترف فيها على ذاته؟

وقد اتّبع فوكو لأجل الإجابة على هذين السّؤالين منهجا مركّبا استخدم فيه كافّـــة إنجازات الفلسفة والعلوم الإنسانيّة المعاصـــرة مثـــل الأنتروبولوجيـــا وتـــاريخ الأديـــان والسّسيولوجيا التّاريخيّة مستفيدا من كتابات مارسيل موس وكلود ليفي ستراوس وجورج دوموزيل. ويدرس فوكو فترة تمتدّ إلى ثلاثة قرون من التّاريخ الأوروبّي الحديث وذلـــك وفق ظاهرة الجنون كمعضلة وكمرض ثمّ كردّ فعل حضاريّ "عقلانيّ" تجاهها مـــن قبـــل المجتمعات الأوروبيّة. وهذه الفترة تمتدّ من العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر. وهي المرحلة التي ظهرت خلالها التفرقة المفهوميّة والعلميّة بين "العقل" و"الجنون". ويبدأ الكتاب دراسته منذ ظهور "البيمارستانات" أو الملاجئ والمستشفيات الخّاصّة "بالمجانين" منذ عـــام ١٦٥٧ تاريخ ظهور أوّل مستشفى للمجانين ثمّ عام ١٧٩٤ تاريخ اعتبار "الجنون" مرضا عقليّا ينبغي معالجته طبّيّا وذلك على يد الدّكتور بينل ، الذي قام بفصل "المجـــانين" عـــن السّجناء واعتبارهم مرضى وليس مجرمين أو مسكونين بروح شرّيرة كما كان يُشاع عنهم داخل المؤسّسات الرّسميّة الموجودة آنذاك.

ويقول فوكو إنّ ظهور الطّبّ العقلي قد أعطى أهمّية كمرض وكموضع اهتمام ، ولكنّ كلّ الكتب والدّراسات التي صدرت وسادت لحدّ الآن كانت تهتمّ بتاريخ الطّبّ العقلي ، فهذا الطّبّ ينظر إلى الجنون نظرة خاصّة وهذه النّظرة الطّبّيّة جعلت-خلال التأريخ- الطّبّ العقليّ يتكلّم نيابة عن الجنون وليس الجنون هو الذي يتكلّم عن ذاته ، لكنّ هذا البحث ، أي كتاب تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" سوف يجعل الجنون يتكلّم عن نفسه ، فهذا الصّمت الذيّ فُرضَ على الجنون ينبغي أن يكتب تاريخه بنفسه. ومن هذا اعتمد فوكو على أرشيفات بكر تجعل الجنون يخترق حاجز الصّمت ليُبرز نفسه كما هو وكما تعرّض للاضطهاد الاجتماعي وفق قوانين "عقلانيّة" يقرّها التّسلط السّياسي والاجتماعي السّائد. وهنا نرى منهجية تُقْلِبَ تاما المعادلة المألوفة التي تدفن الجنون في حيّز النّبذ والمرض والعزلة عن الحياة الاجتماعيّة.

إنّ اهتمام فوكو بتكريس دراسة إلى موضوع "الجنون" كان تعبيرا عن هدفه المقصود بالوصول إلى جذور التّفكير العقلي داخل الثقافة الأوروبيّة لتحديد حقيقة هذا التّفكير ودوافعه الأولى. والجنون كظاهرة ثقافيّة في نظر فوكو تدفعه لإثارة مشكلة ترتبط بالفلسفة الكانطيّة ارتباطا عضويّا تدفعه للتّساؤل حول أصول الظّاهرة:"كيف السّبيل إلى تحديد شروط إمكانيّة التّجربة الطبّيّة؟" ، كما هنالك سؤال آخر ميدانيّ يترتّب على التّساؤل الأوّل هو:"وفق أيّ من المناهج يمكننا الرّجوع -عبر التّاريخ- إلى درجة الصّفر في تاريخ الجنون. بحيث نجد أنفسنا إزاء تجربة غير متفاضلة تسبق كلّ تسبق كلّ تفرقة بين الصّحة العقليّة والجنون أو بين ما هو عاقل وما هو مجنون؟".

ففي أوربا خلال العصر الكلاسيكي كانت العلاقة بين العقل والجنون علاقة غامضة وملتبسة لأنّ المعرفة العقليّة لم تكن قد حدّدت بعد معالم "الجنون" بحيث تميّزه عن "عالم العقلاء". وبعد أن كان الجنون في العصور القديمة ثمّ في العصور الوسطى ظاهرة روحيّة غيبيّة مرتبطة بفكرة "الأرواح الشّرّيرة ، وتقمّصها لجسد الإنسان ، أصبح في عصر النّهضة محض ظاهرة تجريبيّة دنيويّة مرتبطة بحالة من الشّذوذ والانحراف تفرض على المجتمع أو "الجماعة الغالبيّة العاقلة" اتّخاذ إجراءات احترازيّة ضدّها وذلك بإقصاء المجنون أو حجزه في ملاجئ مرضيّة خاصّة.

وفي القرن السّابع عشر ، ومع ظهور العقلانيّة الدّيكارتيّة المتطرّفة ، أجهز على الجنون بكلّ قسوة إذ أنّ العقل في نظر ديكارت كان لا يمكن أن يحتمل الخطأ أو الشّذوذ

أو الضّعف ، في حين أنّ الجنون يمثّل العجز المطلق عن التّحكّم في الذات ولذلك فليس للمجانين في مثل عالمنا "العقلاني" أيّ حقّ في الكلام أو إبداء الرّأي أو المساهمة في الحياة ، "فلم يعد للمجنون مكان في مجتمع الأحرار ، وفي هذه الفترة لم يكن يُنظر إلى المجنون على أنّه "مريض عقليّا ، لأنّ الطّب العقلي لم يكن قد ظهر إلى الوجود بعد لكنّ هذا "المجنون" كان منفيّا تماما عن عالم العقلاء وكان معتقلا أو مسجونا مع بقيّة المنبوذين من قبل المجتمع كاللصوص والمجرمين".

فإنّ القرن السّابع عشر كما يقول فوكو "قد أقام لأوّل مرّة قطيعة حاسمة بين "العقل" و"الجنون" فكان بذلك أوّل من دعا إلى اعتقال المجانين ، هذا "الاعتقال" الذي مازالت الأنظمة الاجتماعيّة المعاصرة تمارسه تحت ستار العلاج الطّبّي داخل مستشفيات الأمراض العقليّة وغيرها".

فإذا كان العصر الكلاسيكي قد رأى في الأشكال المتنوّعة للجنون أعلى درجة من درجات الانحراف (الخلقي) فذلك لأنّ "المجنون" قد عومل مثل الإباحيّ والدّاعر والمتهتّك والمنحرف جنسيّا ، فإنّ القرن السّابع عشر قد رأى في المجنون "شخصا شرّيرا" تسيطر عليه "إرادة خبيثة ، ومن هنا فقد أصبح الجنون عارا أو وصمة تلحق بآدميّة الإنسان". وفي هذه المرحلة ظهرت ملاجئ المجانين أو "البيمارستانات" كما كانت تسمّى أحيانا. وكانت هذه الملاجئ تُعتبر أرض غريبة لا يمكن لأحد أن يطأها وهي تُذكّر "الأسوياء" و"العقلاء" بضرب من التواصل المخيف لأنها تذكّر "العاقل" باحتمالية أو إمكان سقوطه في غياهب الحيوانيّة تلك وفي فضاء النفي المطلق والغموض.

ويربط فوكو هذه الظاهرة الفلسفيّة العقليّة بتطوّر البنية الإقتصاديّة في أوربّا ، فعلى الرّغم من المعارضة الفكريّة التي اتّبعها فوكو للماركسيّة كإيديولوجيّة أو كفلسفة فإنّه قد درس الماركسيّة كمنهج تحليل اقتصاديّ واستوعب أدواتها ، إذ أنّ إنكلترا كانت في تلك الفترة مهد الحركة الصّناعيّة وقاعدتها الصّلبة في أوربّا ، وكانت هذه البلاد في مقدّمة البلدان التي حدّدت إقامة "المجنون" وجعلت "للجنون دائرته المغلقة وعملت على إسكات صوته وأخمدت تماما قدرته الكشفيّة أو الإعلانيّة ، " أو لم يكن جنون "مدام ماكبث" - في مسرحيّة شكسبير - هو أوّل عهدها بقول الحقّ؟ " ، وأدمج المجتمع الأوروبّي آنذاك المجانين ضمن قافلة المتعطّلين عن العمل ، فإنّ انتشار أيديولوجية الإنتاجيّة قد ساعد على

تحديد طبيعة جديدة لمفهوم "الانحراف" أو "الشّذوذ" وذلك وفق علاقته بأساليب الإنتاج ولذا أصبح يُنظر إلى "الجنون" على أنّه شكل من أشكال "اللاّ-إنتاجيّة".

وعبر كلّ هذه المراحل الحرجة و الغامضة من التّاريخ الأوروبّي يريد فوكو أن يُسمِع صوت الجنون وليس صوت الطبّ العقلي الذي عالج الجنون ، فلغة الطبّ العقلي لا تهمّه بقدر ما تهمّه الشّروط التّاريخيّة التي أنتجت هذه اللغة "لأنّ الواقعة التّأسيسيّة الأولى هي فعل التفرقة الذي تَوَلّدَ عنه "الجنون" وليس "العلم" الذي ظهر في أعقاب ظهور هذه التّفرقة".

وفي الوقت الذي يبدو فيه كتاب "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" محطّة فكريّة في تاريخ الفكر الأوروبّي المعاصر كتلك المحطات التي سبقتها مثل "العقد الاجتماعيّ" لجان جاك روسو و"روح القوانين" لمونتسكيو" فإنّه يقلب المفاهيم الفكريّة الأوروبّيّة السّائدة رأسا على عقب ، ليس من خلال النّقد التّفكيكي للمجتمع الأوروبّي و بنائاته الثقافيّة التّقليديّة ومعاييره الأخلاقيّة السّائدة بل أيضا عبر نقده لمؤسّسة التّحليل النّفسي ولمناهج الطّبّ العقلي في أوربّا. فإنّ الاتجاه الابستيمولوجي الذي يطرح فوكو بُناه المتماسكة الأولى في كتابه "تاريخ الجنون" يُظهر علاقة وطيدة بالسسيولوجيا المعاصرة "فالجنون في نظر فوكو ليس كيانا مستقلا يمكن رسم حدوده أو تحديد معالمه إنّما هو علاقة مسجّلة في صميم وجود الواقع الاجتماعي ، ومعنى ذلك أنّ منطقة أو مجال "العقل" و منطقة أو مجال "الجنون" لا تمثلان واقعتين أو معطيين قائمين منذ تأسيس العالم وبداية وجوده بل هما منطقتان قد تمّ تحديدهما وحصرهما من قبل المجتمع" فإنّ المرض ، أيّ مرض كان ، والجنون على وجه الخصوص لا يكتسب حقيقته وصفته كونه مرضا إلاّ داخل ثقافة ما تعترف به من حيث هو كذلك.

كلود ليفي شتراوس (١)

السّفر داخل الأسطورة

"تاريخ حيوان الاوس" هو الكتاب الذي ظهر في بداية التسعينات من القرن العشرين للفيلسوف الفرنسي كلود ليفي ستراوس وكأنه يفتتح به تمهيدا للقرن الحادي والعشرين. والكتاب لا يمكن فصله أبدا عن التّراث الفكري لهذا الفيلسوف ، فدراسة الأساطير كانت شاغله الأساسي منذ أكثر من أربعين عاما حيث طبق في ميدان هذا التخصّص منهجا متفرّدا يرتكز على الكثير من العناصر المعرفيّة. وكتابه الأخير لا يمكن فهمه بمعزل عن الدّراسات السّابقة التي كتبها ستراوس في موضوع الأساطير والتي صدرت في خمسة مجلّدات. و"تاريخ الاوس" يمكن اعتباره المجلد السّادس داخل السياق نفسه ، لذا ينبغي تناول الدّراسات السّابقة لستراوس في مجال الأسطورة قبل الولوج إلى كتابه الأخير الذي لا يمكن فهمه كحلقة قائمة بذاتها.

منذ السّتينات وكلود ليفي ستراوس يحاول أن يبني نظامه الفكري الخاصّ في الأنتروبولوجيا ، فبدأ مشروعه الضخم "أسطوريّات" وهو بحث شبه موسوعي يقع في عدّة مجلدات ، يتناول كلّ منها موضوعا محدّدا يُعدّ أحد الأركان الفلسفيّة الأساسيّة لدراسة نشوء الأساطير عند الأمم والكشف عن المحرّكات الدّاخليّة لبنائها ولمسارها الرّمزي والتّطبيقي داخل المجتمع.

لقد صدر الجزء الأوّل من أسطوريات عام ١٩٦٤ بعنوان "النيئ والمطبوخ" ، و تجاوز ستراوس منذ ذلك الكتاب المنهج التّقليدي في دراسة الأسطورة الذي ساد في أوربّا منذ بداية القرن الثامن عشر والذي اعتمد أمّا على النّظر إلى الأسطورة كمجموعة من الرّموز التي يجب عزلها عن محيطها البيئي العامّ ، أو التعامل معها كمستودع لمجموعة من الوظائف التي تمثل التكوين الذهني والتطبيقي للجماعة البشريّة أو التعامل معها والنّظر إليها كأثر أدبيّ فحسب.

فقد شيّد ستراوس أسلوب دراسته للأساطير على أساس تجزئتها إلى وحدات أوليّة ثمّ محاولة الكشف عن الرّوابط المشتركة بين هذه الوحدات المتعلقة بأساطير متعدّدة للوصول بالتالي إلى المغزى الأوّلي لنشوئها والبناءات الحركيّة التي تقف خلفها. ووفق هذا المنـــهج تغدو الأساطير سُبلا للوصول إلى الأسس الأولى لكلّ رؤى وأحلام المجتمعات البشـــريّة. لكنّ هذا التّقسيم البنيويّ الدّاخلي للأسطورة لا ينكر أو ينفي تماما العوامـــل الخارجيّـــة المتحكّمة في تكوينها مثل البنيتين الجغرافيّة والتكنولوجيّة. ومن ناحية أخرى تختفي تماما ، عند ستراوس ، المؤثرات الاجتماعيّة والسّياسيّة لغلبة النّظام الدّاخلي للأسطورة. والأساطير في النّهاية تفضي نحو وحدة مزدوجة هي النّظام الذي تنبثق عنه والرّسالة الـــتي تريـــد أن تقولها. إنّ مجموعة الأساطير المنتمية إلى حضارة واحدة هي البناء الميثولوجي الذي يعـــيش إنسان تلك الحضارة داخل حدود وعائه . فمن هذا النّسيج الأسطوريّ العامّ كوّن إنسان تلك الحضارة بناءه الذهني وممارسته الحياتيّة العامة. دون أن يعي التّفكيك الرّمزي الـــذي تتضمّنه ممارسات حياته العاديّة أو الخلفيّة الأسطوريّة لكلّ سلوكيّاته ومعتقداته حتى الأكثر عمليّة ومباشرة منها.

ففي كتابه "النيئ والمطبوخ" نقف أمام مظاهر واقعيّة تحمل خلفها مجموعة من المعاني المجرّدة. وهكذا هو أسلوب ستراوس في التّحليل فأنّ التداخل بين ما هو عينيّ ملموس وما هو رمزيّ مجرّد يُنتج علاقات ثانويّة قد تكون ضدّيّة أو متّفقة أو شبه متناسجة ، فالمنـــهج يقود نفسه بنفسه بمجرّد أن تنتظم وتتوضّح العناصر الأوّليّـــة في المـــادّة المدروســـة. إنّ الجزئيّات الخاضعة للملاحظة والتجربة مثل "النيئ" ، المطبوخ ، المحروق ، العفن ، المبلّل ، تعطي دلالات ومفاهيم أكثر إيغالا في طبيعة البنية الخاصّة للمجموعة البشـــريّة ولاســـيما البدائيّة منها لأنّ مضمون الأسطورة هنا يتمحور على تناقض مزدوج فإنّ ما هو نيئ وما هو مطبوخ هو متناقض ينبثق من تعارض الطّبيعة:(النيئ) مع الثقافة: (المطبوخ). والنيئ هو مرحلة توسّطيّة فبمقدوره التّحوّل إلى ما هو فاسد وعفن أو ما هو مَطْهٍ ومُعدّ. فالطّهي هو لغة تستطيع أن تفسّر أشياء كثيرة. بينما يفضي المطبوخ بأصـــنافه العديـــدة إلى مفـــاهيم أخرى. فما هو مشويّ فوق النّار يكون قريبا من الطّبيعة حيث لا يوجد ذلـــك القِـــدْرُ المعدنيٌّ أو إناء الطّبخ ، وهذا يعني أنّ اللحم يفقد عصارته أثناء الشّواء فهو يمثل البدائيّة من ناحية ويمثل البذخ الأرستقراطي من جانب تحضري فالمطبخ الأرستقراطيّ مطبخ مفتـــوح نحو الخارج لأنّ ما يُطهى فيه يُقدّم إلى المدعوّين. أمّا المسلوق فيمثل المطبخ المفتوح نحـــو

الدّاخل لأنّه بحاجة إلى إناء لسلق اللحم ثمّ إنّ عصارة اللحم سوف تبقى بعكس اللحم المشويّ. والحساء كذلك يمثل مطبخا اقتصاديّا وشعبيّا لأنّه يحتفظ بعصارة اللحم ويقدّمها كوجبة كاملة... وإلى آخره من رموز ثانويّة تنفتح عليها الظواهر العينيّة الأوّليّة لتمثل بعد ذلك البناء الاقتصادي للجماعة وطريقة نسج العادات والأفكار والمعتقدات العامّة.

لقد أحدث المنهج الجديد الذي استخدمه ستراوس في التعامل مع مادّة الأنتروبولوجيا والتحليل المقنن التفصيلي لضوابط الأسطورة ، ثورة في الدّراسات الأنتروبولوجيّة بسبب النّتائج العمليّة التي توصّل إليها ولجدّتها. حيث أمست الأدوات المنهجيّة التي اعتمدها ستراوس مقياسا أوّليّا وأساسيّا لفهم مثل هذه الموضوعات والوصول إلى أبعد المدايات في الكشف والاستقصاء. وجاءت المجلدات التالية من كتاب "أسطوريّات" لتضيف تماسكا منهجيّا جديدا للمشروع الفكري الذي بدأه شتراوس فقد أصدر المجلد الثاني "من العسل إلى الرّماد" ١٩٦٧ ، ثمّ "أصول آداب المائدة" ١٩٦٨ ثمّ "الرّجل العاري" ١٩٧١. ومنذ ذلك الحين كان يعدّ لإظهار مجلد جديد "صانعة الفخّار الغيورة" الذي فيه بناء الإشكاليّات المتعلّقة بالميثولوجيا ليطرح تحليلا إضافيّا لتركيباتها المعقدة.

إنّ قراءة المجلد الخامس من " أسطوريات " تبيّن بأنّ النَّفَس الأكاديمي العلمي لشتراوس لن يتراجع عن الأهداف التي رسمها لذاته ، فبعد أكثر من عشرين عاما على البحث الميثولوجي ، يستطيع أن يطرح القضيّة نفسها وفق إشكاليات أنتجتها الخبرة التجريبيّة ومعطيات الأبحاث السّابقة. و"صانعة الفخّار الغيورة" كتاب مُغر وجذاب لمن تتبّع مسيرة شتراوس الفكريّة في أبحاثه التطبيقيّة على القبائل الهنديّة البدائيّة في أمريكا اللاّتينيّة ، إنّ كلود ليفي شتراوس الذي جعل من هذه القبائل العيّنة الواقعيّة لكتابة كلّ أبحاثه الأنثروبولوجيّة ، ينفي صفة البدائيّة عنها بالمعنى العامّ والسّائد للكلمة ، فعد هذه الشّعوب مظاهر حضاريّة في التّفكير وفي التنظيم الاجتماعيّ تعتبر متقدّمة أو موازية لمعتقداتنا وأساليب حياة المجتمعات التي تعيش داخل المدن الكبيرة والمقنّنة وفق نظام الدّولة. فالمجتمعات التي توصف بأنّها متحضّرة حاليّا تكتسب هذه الصّفة من طبيعة الممارسة الحياتيّة المرتبطة بالآلة والتّطوّر التّكنولوجي أوّلا ، ثم بكلّ المتفرّعات المترتّبة على هذا التّطوّر من نظام سياسيّ أو عمران. وستراوس في مجلّده الخامس وما قبل الأخير من "أسطوريّات" يضيف ميزة أساسيّة أخرى إلى هذه المجتمعات عندما يذكر بأنّ قبائل

الايروكواز الهنديّة في أمريكا اللاّتينيّة تتعامل مع ظاهرة الأحلام بتفسيرات علميّة تماما مثل تلك التي تستخدمها مدرسة التّحليل النّفسي التي أسّسها فرويد ، فهذه القبيلة تفسّر الحلم على أنّه يعبّر عن الرّغبات اللاّواعية للأفراد. وكذلك يوجد أخصّائيّون لتفسير الأحلام في هذه القبيلة يحللون اللغة والألفاظ الواردة في الحلم إلى رموز كتلك التي يعتمدها التّحليل النّفسيّ الفرويديّ للوصول إلى دلالاتها الواقعيّة التي تمسّ طبيعة الحياة الخاصّة للشّخص الحالم. وإنّ قبائل الجيفاروز قد ألّفت نصا مقاربا أشبه بكتاب فرويد "الطّوطم والتّابو" يرى قصّة نشوء الأساطير وتطوّرها.

إنّ شتراوس كثير التّعاطف مع المجتمعات البدائيّة التي لا يعترف ببدائيّتها ويعتبرها متحضّرة سلوكيّا وإنسانيّا بالنّسبة للمجتمعات العالميّة التي يسودها العنف والعدوانيّة والزّيف وسوء النيّة.

لقد قضى شتراوس عدّة سنوات من شبابه في البرازيل داخل غابات الأمازون متعايشا مع بعض القبائل البدائية ، مشاركا إيّاها حياتها اليوميّة وتقاليدها وطقوسها. ومنذ ذلك الوقت أمسى ليفي شتراوس مسكونا بالبعد الإنساني العميق داخل هذه المجتمعات "البدائيّة" فالحضارة الغربيّة ومظهرها التّقني المتقدّم لم تعد بالنّسبة إليه هي الحقيقة أو هي الخير المطلق ، لأنّ التصدّعات التي تعانيها هذه الحضارة هي تصدّعات جوهريّة تمسّ أعمق بنى الحضارة الغربيّة أساسيّة. فإن كان لدى المجتمعات البدائيّة بؤسها الخاصّ ومعاناتها فإنّ المجتمعات المتحضّرة في الغرب لا تخلو من هذا البؤس وهذه المعاناة ، فلكلّ بؤسه الخاصّ وهذا يمسي البؤس صفة شاملة من صفات هذا العالم.

انطلاقا من هذا الهاجس المأساوي كتب شتراوس عام ١٩٥٥ مؤلفه الشهير "المدارات الحزينة". ويروي فيه تجربته الحياتيّة والأنثروبولوجيّة التي عايشها قبل ذلك بسنوات بين القبائل الهنديّة البدائيّة في أمريكا اللاتينيّة ومعاناة بحثه العلميّ ونوبات اليأس والأمل التي تصادف الباحث الأنثروبولوجي في هذه البقاع النّائية ، حيث يكون وحيدا مسؤولا بشكل كليّ عن النّتائج التي يتوصّل إليها ، فلا معين له سوى أدواته المتواضعة الخاصّة وقوّة ملاحظاته والطّبيعة الوحشيّة الجديدة التي يعايشها ، وقد يعود بحصيلة علميّة تؤدّي إلى نتائج دقيقة أو يرجع بدون هذه الحصيلة خالي اليدين بعد سنوات من السّفر والإنهاك والقسوة مع النّفس. إلاّ أنّ شتراوس قد نجح في جمع حصيلة ضخمة من المعلومات

لقاء المعاناة الطويلة الممتدّة على مساحة سنوات من حياته ، حصيلة كافية لإصدار مجموعة هامّة من الكتب بعد إخضاع التّفاصيل للتحليل والتأمّل العلميين. فأصدر كتابه الهامّ "البنى الأوّليّة للقرابة" ثمّ "الأنثروبولوجيا البنيويّة" ١٩٥٨ ، "الطوطميّة اليوم" ١٩٦٢ ، "الفكر الوحشي" ١٩٦٢ ثمّ مجموعة "أسطوريّات" التي توالت حتى الآن.

في "المدارات الحزينة" ، نرى على ضفاف القلق نوعا من البهجة التي تمنحها تلك البقاع وإنسانيّتها وحرارة العلاقات فيها وخصوبة الخيال الذي خلق كلّ تلك الشّبكة الكثيفة من الأساطير وأجوائها السّاخنة أو الحالمة. فقد استحوذت أساطير هذه المجتمعات على اهتمام شتراوس باعتبارها المفتاح لحلّ الكثير من الألغاز ، والخلفيّة الجوهريّة لفهم الممرسات والطّقوس اليوميّة ، فبعد المجلدات الأربعة السّابقة يؤكّد في نهاية مجلده ما قبل الأخير "صانعة الفخّار الغيورة" بأنّ الأساطير هي "ذاكرة مكبّرة" ويؤكّد ذلك في حديث له: إنّ الأسطورة هي ذاكرة مكبّرة للنمط الذي نفكّر عبره على الدّوام. لقد حاولت أن أبيّن في كلّ مؤلفاتي حول الأساطير بأننا لا نستطيع أن نصل داخل الأسطورة إلى معنى نهائي. فإنّ المعنى الذي تمثله الأسطورة بالنّسبة لي وبالنّسبة لأولئك الذين يقومون بروايتها في لحظة معيّنة وفي ظرف معيّن هو معنى لا ينتهي أبدا إلاّ بعلاقة مع معانٍ ومضامين أخرى تملكها الأسطورة أو تستطيع امتلاكها وفق مدارات إضافيّة.

كلود ليفي شتراوس (٢)

حيوان «الأوس» أو المفاتيح الرّمزيّة

إنّ الأنتروبولوجيا البنيويّة ومذهبها الخاصّ في البحث والتعامل مع الموضوع قد كانت موضع اتّهام المؤرّخين بأنّها لا تهتمّ بعلم التّاريخ أو لا تدرس الظواهر الآنيّة ومعطياتها كظواهر "مستقبليّة" حاضرا لتراكم تاريخيّ مسبق. وهذا الاهتمام كان يُوَجَّه بشكل خاصّ إلى كلود ليفي شتراوس كرائد أوّل في ميدان الدّراسات الأنتروبولوجيّة ذات المنهج البنيويّ. مثل هذا النقد منطقيّ جدّا لأنّ شتراوس كان يتعامل مع الظاهرة الآنيّة كظاهرة حاضرة تتعلّق بالزّمن الحالي ثمّ يحاول أن يضع لها تفسيراتها من خلال الامساك بعلاقاتها المتشابكة مع العناصر المحيطة بها من ممارسات اجتماعيّة وثقافيّة وإنتاجية اقتصاديّة أخرى ، لكنّه في الوقت نفسه كان يقيم كلّ هذه التّحليلات للظاهرة "الآنيّة" على عمق تاريخيّ مدروس سلفا من قبله وبكلّ تفاصيله وعمقه التّحليليّ ، مع عدم التّصريح بذلك داخل النّصّ من خلال دراسات تمهيديّة تحدّد الأثر التّاريخيّ أوّلا ثمّ تقيم عليه الفرضيّات ثانيا ، لأنّ شتراوس يكتب مباشرة لعقل ثقافيّ متخصّص أو لعقل ثقافيّ متأسّس على قاعدة معرفيّة ضخمة.

لذلك كان اتّهام المؤرّخين له بابتعاده عن علم التّاريخ ليس اتّهاما حقيقيّا بل اتّهاما يحكم على الظاهر النّصّي للعمل الأنتروبولوجي الذي يكتبه شتراوس ، وهو عمل مُبَطّن بالتّاريخ وخلفيّته الزّمنيّة دون أن يُظهر هذه القاعدة الثقافيّة الضّخمة داخل النّصّ بشكل مباشر لكنّ المعطيات الأنتروبولوجيّة للبحث تُبرز هذا الأساس من التمعّن التاريخي في جذور الظاهرة الأنتروبولوجيّة المدروسة.

في كتابه الجديد المعنون " تاريخ الأوس " ، وباللغة الفرنسيّة يظهر وفق العنوان التّالي "Histoire de Lynx" ، يقوم شتراوس بالتّعامل مع القاعدة التّاريخيّة زمنيّا بشكل واضح ومباشر. وفي البدء ينبغي تعريف مفردة "الأوس" أو ال- "Lynx" كما وردت باللغة الفرنسيّة ، فهو حيوان من الثدييات يبلغ طوله مترا وثلاثين سنتيمترا ، أمّا شكله فيتراوح

بين النّمر والقطّ. وأهمّ مميّزاته أنّه هدفا لصيّادي الفراء ، فإنّ فراءه نادر وغالي الثمن ، ثمّ هنالك ميزة أخرى له هو أن عينيه ذاتا تركيز نظريّ حادّ ، فأيّ صورة له تجعلنا نفكّر ونحن نتأمّلها بأنّنا أمام "شخص" ممتلك لعينين تفكّران بعمق ، فهو ثاقب النّظرات إلى درجة مثيرة تجعل التّعبير اللغويّ الفرنسي القائل "له عيون كعيون الأوس" يعني له نظرات ثاقبة جدّا. ولعلّ الأوس Lynx كان موضعا لتأليف العديد من الأساطير حوله في الجزء الشماليّ الغربيّ من أمريكا الشماليّة ، هذه الأساطير التي امتدّت جنوبا على اتّساع الفضاء الأمريكي وقبائله الهنديّة الأصيلة حتى وصلت إلى البرازيل.

وأوّل أسطورة نراها تحلقت حول حيوان الأوس يعود تاريخها إلى منتصف القرن السّادس عشر ، أو على وجه الدّقة إلى عام ١٥٥٠ فقد ظهرت هذه الأسطورة في البرازيل. لكن الأساطير التي اتخذت من الأوس مرتكزا لها قد ظهرت بعد ذلك عند الهنود الأمريكان بشكل واسع الانتشار ، وامتدّت من منطقة ألسكا شمالا حتى البرازيل جنوبا.

ما الذي جعل هذا الحيوان مصدرا ومرتكزا للأساطير ونسيجها الرّوائيّ المختلف في تفاصيله ؟ ما علاقة هذا الحيوان كرمز أسطوريّ بالخصوصيّة التي تطبّع بها الهنود كفكر جماعي. وما هي العلاقة بين هذا الحيوان وأساطيره بالتّاريخ الحديث للهنود أو بردود فعلهم الخاصّة إزاء الحدث التّاريخي الذي قد أتى من الخارج وغيّر كلّ مسار وعائهم الجغرافيّ - السّياسيّ ؟. كلّ هذه التّساؤلات تبدو في البدء وكأنّها بعيدة عن التناول المباشر الذي يقتفيه كلود لفي شتراوس. فبداية قراءة الكتاب تصبح إبحارا داخل تفاصيل تقنيّة خاصّة بالهنود وبهذه الأسطورة التي قام شتراوس بإماطة اللثام عنها مستخدما آلات دقيقة من التّحليل ، فبعد تجاوزنا في القراءة للصفحات المائتين الأولى من هذا البحث لا نجد النتائج النّهائيّة بل نجد توغّلا متجدّدا داخل تفاصيل متناسلة مثيرة في منظورها المفتوح على مديات غامضة من الاستنتاج. كما يقدم هذا العرض التفصيليّ والتحليليّ في آن واحد قاعدة معرفيّة واسعة وضخمة يستند عليها شتراوس في سبر الأشياء ودلالاتها الشموليّة ، ثمّ دلالاتها الأكثر خصوصيّة و"هامشيّة" كما تبدو في شكلها الظاهري.

وفق هذا المذهب يستخدم شتراوس أربعين عاما من الخبرة والمعرفة في تحليل الأساطير والتعامل معها لأنّ الكتاب يبدو تراكما تحصيليّا لهذه المعرفة الضخمة الخاصّة (بديناميكيّة) الأسطورة ومفاصل تكوينها الدّاخليّ ومؤثراته الرّمزيّة نحو الجوانب العينيّة داخل الواقع.

وتدريجيّا تتوضّح الأهداف التي تنبثق من حيـــوان "الأوس" والطبيعـــة ورموزهـــا ، فهنالك تساؤل من قبل الهنود الأمريكان عن طبيعة المطر ، أو الشمس أو الضّباب ، أشياء عينيّة تتخذ شكلا من التساؤل الديني الغامض المرتبط بالطقوس الرّوحيّة للجماعة. لكـــنّ هذا التراكم التفصيليّ لعناصر الطبيعة الخاصّة بالهنود ينفتح على تساؤلات تخصّ اللحظـــة الحاضرة ، تخصّ الأحداث القريبة التي شهدها التاريخ الحـــديث. فلحـــدّ الآن لم يجـــد المؤرّخون إجابة على حقيقة غريبة في تاريخ السّكّان الأصـــليين للأمـــريكيّتين الشـــماليّة والجنوبيّة. هذا التّساؤل هو لماذا كان يبدو الهنود في تاريخهم السّـــابق وكـــأنّهم كـــانوا ينتظرون غزو البيض لهم... أي أنّهم كانوا ينتظرون وصول كريستوف كولـــومبس إلى الشواطئ الأمريكيّة ثمّ استيطان البيض في قارّتهم ثمّ استيلائهم عليهـــا وفـــرض نظـــامهم وحضارتهم ومفهومهم الخاصّ للـــ"عدالة" التي كانت تضحي بحياة الإنسان الهنديّ مقابل سيادة وحقوق الإنسان الأبيض. ما الذي جعل الهنود يلتزمون هذا الصّمت وهذا الخنوع وعدم المقاومة. بل على عكس ذلك كانوا ينتظرون البيض وغزوهم وسيادتهم وكأنّها أمر مسلم به لا يقبل الجدل. هل هي نوع من القدريّة الغامضة الخاصّة بتعـــاليمهم وطبيعـــة نظرتهم للحياة وللوجود الكليّ.

ما سرّ هذه السّلبيّة إزاء الحدث التّاريخي. أهي حكمة في عدم المواجهة... صـــمت متزهّد إزاء جشع فعّال مؤقت وسطحيّ يقوده البيض. إنّ التاريخ يورد أمثلة واضحة على قيام جنرالات في الجيش الأمريكيّ خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بمذابح جماعيّة ضدّ الهنود ، لكنّ الهنود لم يتحرّكوا إزاء هذه المذابح و لم يقوموا إلا بنمط مـــن الـــدّفاع السلبيّ يعقبه ركون إلى البقاع المعزولة التي يقطنونها وممارسة لا تنتهي للطقوس نفسها التي عهدوها منذ قرن عديدة.

إنّ مثل هذه التساؤلات الخاصّة بالتّاريخ المعاصر ، نجد لها جذورا تاريخيّـــة داخـــل النّسيج الأسطوريّ للجماعة بكلّ تنوّعاته السّرديّة ، لذلك تكون أسطورة الأوس بكـــلّ حكاياتها ورواياتها المتعدّدة واحدة من المفاتيح التي تجعلنا ندخل إلى فضاء العقليّة الهنديّـــة الأمريكيّة وتقاليدها لذهنيّة والثقافيّة ، فمن خلال هذه الأسطورة ينطلق شتراوس لتحليل الوضع الهندي داخل التاريخ المعاصر وسمات ردود الفعل السّلبيّة أو الفعّالة بشكل محـــدود

على حركة التاريخ واجتياحاته الحديثة الصّاخبة التي لم تر كمقابل لحيويّتها من قبل هنود أمريكا سوى السّلبيّة والتأمّل الصّامت كحكمة غامضة حاول شتراوس سبر ديناميّتها من خلال الأسطورة أو بالأحرى عبر أسطورة كثيفة في مفاتيحها هـــي أســـطورة "الأوس" والرّموز الخصبة التي تطرحها.

ميشيل سير « إيضاحات » حول

الشّخص والفلسفة

ميشيل سير نادرا ما يتحدّث عن ذاته... عن صيرورته الفكريّة التي تبدو كالسرّ. قد يكون الكشف عن كنه الذات نمطا من تجريد الأشياء من سحرها وألقها الخارجي. هذا سبب أدركه سير منذ البداية لذا كان يتحدّث عن كلّ الأشياء ويتخذ مواقفا منها ، سيما بعض القضايا الكبيرة العامّة. فهو ليس بالفيلسوف الصّامت ، لكنّ الكلام لديه هو انطلاق هادئ بمحاذاة الذات وخارجها بالرّغم من كون مذهبه الفلسفي ينمّ عن تحوّل مسبق أو تبدّلات داخليّة ضخمة في القناعات الذهنيّة الخاصّة.

اختيار ميشيل سير "فلسفة العلوم" ، وهو بشكل ما – وكما يقرّ بعض مؤرّخو الفلسفة المعاصرون – امتداد لبرتراند راسل فيلسوف العلم والرّياضيات ثمّ صاحب المواقف السّياسيّة والاجتماعيّة الشهيرة. وقف برتراند راسل ضدّ الحرب وكاد أن يكون مذهبا فلسفيّا للسّلام. أمّا مواقف ميشيل سير فضدّ العنف ، أي المضمون الشامل للحرب بكلّ مستوياتها. ضدّ عمق وفحوى العمل الحربي. ضدّ شيء شامل يتواكب مع تقدّم الزّمن والتجربة السّياسيّة في أوروبّا المعاصرة وفي العالم.

قد تكون المساءلة حتميّة هنا حول روابط الانقياد الذهني من خضمّ الفلسفة العلميّة إلى ضفاف النّزعة المسالمة ، أو بالعكس من أرضيّة الموقف الإنساني المضادّ للعنف إلى تعمّق مذهب فلسفة العلم.

بعد هذا الصّمت وإقصاء الذات في زاوية بعيدة عن التصريح والكلمات الفلسفيّة المعلنة ، تأتي المقابلة الطويلة مع الفيلسوف الفرنسي ميشيل سير من بنى الفكر الأوروبي المعاصر ، وعي ثمّ تشكيله إلى حدّ كبير مع صيرورة الحدث السّياسي داخل القارّة الأوروبّيّة. وهو حدث كثيف ومعقد منذ مطلع القرن العشرين لحدّ الآن. وكأنّ العنف والوقوف ضدّه عند ميشيل سير صفة وراثيّة ، إذ اجتاز والده التجربة نفسها عبر مرحلة الحرب العالميّة الأولى ١٩١٤ ، تجربة جعلت الأب ينتهج حياة روحيّة ضدّ الحرب ونزعة تجد ظلالها في الدّين ومذهب السلام المطلق.

وهكذا يمتزج ما هو عامّ بما هو خاصّ ، فحافز الفلسفة الأوّل قد انطلق من تجربة تاريخيّة عامّة عند ميشيل سير وترك أثره في تحديد نمط النتاج الفلسفي الذي يقتفيه. وكان هذا التأثير الشخصيّ ينعكس على جيل كامل من المثقفين الأوروبّيين ويتحكّم بحساسيّتهم الفكريّة ويؤثر في صنع مواقفهم.

تجربة أخرى متفرّدة في حياة ميشيل سير كفيلسوف ، هي أنّه قد بدأ حياته كبحّار. إذ أكمل دراسته في المدرسة البحريّة الفرنسيّة وتخرّج منها ضابطا بحريّا. كانت حياته التجوال خلال هذه الفترة مرحلة جمع للوقائع وتأمّل لها. وفي وقت لاحق قام سير بإتمام دراسته الفلسفيّة في المعهد العالي للفلسفة في باريس وحصل على شهادة الماجستير في هذا التخصّص. وبدأ تفرّغه للكتابة الفلسفيّة عندما ترك مهنته الأولى كبحّار عام ١٩٥٨ ورفض أن يشترك في عمليّات عسكريّة فرضتها عليه مهنته.

في لحظة ما من مطالعة هذا اللقاء الطويل تبدو سيرة حياة سير وكأنّها تنويعات على نواة واحدة تنبثق عنها كلّ الاتجاهات الأخرى ، هذه النّواة هي "العنف" فمن الحرب كعنف صريح ومفتوح إلى الوسط الثقافي الفرنسي وعنفه المُختزَل داخل منهج ضمنيّ مخالف. في سنوات السّتينات كان سير يتابع دراسته الفلسفيّة في باريس عندما اكتشف نفس القدر من العنف في أوساط الأنتلجنسيا الفرنسيّة. فإنّ مجتمع المثقّفين الفرنسيّين في رأي سير هو مجتمع "الأنتلجنسيا الأكثر إرهابيّة في العالم" إنّ مفردات مثل: السّلطة ، الحرب ، السّيطرة ، قمع... هي المفردات التي كانت متداولة في وسط هذه الأنتلجنسيا وهي مفردات تعبّر أيضا عن انغلاق القناعات الفكريّة لدى التّيّارات الفلسفيّة السّائدة ، ولدى ممثّليها ، فقد انغلق هؤلاء المثقفون على بناءات فكريّة شهدت حضورها الكثيف وتشكيلاتها العامّة.

وفي مواجهة هذا المنحى الانغلاقي عند المثقفين انبثقت لدى ميشيل سير تلك النّزعة الرّومانسيّة البعيدة من أجل إدانة أيّ عنف قائم أو أيّ عنف مقبل. المقابلة المطوّلة معه التي صدرت في كتاب هي نمط من الإجابة المستحيلة على المسائلة التي لا يمكن لأيّ جواب أن يشغل الفراغ المتسع لها.

الكتاب بعنوان "إيضاحات" وهو مقابلة طويلة مع ميشيل سير أجراها برونو لا تور. وصدرت عن دار فرنسوا بوران الباريسيّة مؤخّرا.

لأوّل مرّة يتجاوز سير محاذاة الذات ويقيم دورة نصفيّة نحوها ليتأمّل من الخارج ويتكلم عن نفسه للمرّة الأولى.

قد يكون تاريخ الولادة لأيّ شخص هو تاريخ ممتلك لدلالة على ملامح مستقبليّة آتية. لكنّ الحالة مع ميشيل سير تتخذ وضعا أكثر دلالة على صعيد التاريخ الخاصّ ثمّ على مستوى التاريخ العامّ. ولد سير عام ١٩٢٠ أيّ أنّه في عمر المراهقة كان يخوض كوعي أوّل له غمار الحرب العالميّة الثانية بكلّ عنفها. ثمّ إنّ تفتحات وعيه الأوّل كانت لا تعي إلاّ تلك الحرب وأجواءها التي ابتدأت عام ١٩٢٩. لذا لم يبق من الطفولة و الصّبا سوى ذكرى كالرّماد تدفع الشّخص لتخيّل عالم الموتى ومحطّات الرّحيل والانقطاعات في حياة الجماعة. هنا كان احتلال فرنسا من قبل النّازي قاس الحضور ، كما كانت الأنباء تأتي من جبهات القتال حاملة طعم العدم والرّماد.

أيّة عبثيّة تلك التي يتفتح وسطها وعي طفل مشغوف بالتّساؤل؟ كلّ الجيل الفرنسي من المثقفين الذين ولدوا في الثلاثينات كانت أمامهم مأساة لم ينجحوا بتجاوز وجودها فكريّا فيما بعد. مأساة الحرب وملحقاتها.

يقول سير بمقابلته الطّويلة برونو: إنّ أوّل وجه طالعني في حياتي هو العنف. لقد غُمِرنا روحيّا بالعنف منذ مطلع الثلاثينات ، كانت هنالك الحرب الأهليّة الأسبانية ثمّ مذبحة غورنيكا ثمّ الحرب ، ثمّ قنبلة هيروشيما... لم نجد لنا أو حولنا إلاّ المعارك.

بهذه البدايات لحركة تاريخيّة عامّة خارجة عن إرادته ابتدأ ميشيل سير تدرّجه الأوّل نحو مرحلة المعرفة. اللقاءات مع سير توضّح أيضا تكوين الوعي في الثقافة الفرنسيّة خلال عقد السّتينات وتياراتها التي سادت آنذاك مثل الماركسيّة بنظرياتها المتعدّدة ، البنيويّة ، الابستيمولوجيّة ، الفينومينولوجيّة ، التحليل النّفسي...

وسط هذه التيّارات النجوميّة التي احتلت السّاحة الإعلاميّة كانت هنالك تيّارات فلسفيّة وفكريّة تنمو في الظّلّ ، في صمت التراكم المعرفي والخبرة النّظريّة ، وكانت تبدو للوهلة الأولى تيّارات معزولة أو مقتصرة بشكل متطرّف على النّخبة منها فلسفة العلوم

التي كان يعمل في حقلها ميشيل سير. كان عملا ثقافيّا بعيدا عن السّاحة المؤلفة ، عملا يبدو غريبا لكنّ أصالته الجذريّة قد تبيّنت من خلال تراكم إنجازاته المعرفيّة في المستقبل القريب اللاحق.

إنّ هذا الإنتاج الفكريّ كان على الدّوام إنتاجا فكريّا متوحّدا. بقي ضدّ التعميم الذي تشهده التّيّارات الفكريّة الأخرى وفي مقدّمتها ، في هذه المرحلة ، كانت الوجوديّة بزعامة سارتر علاوة على مذهبه الفكريّ العامّ سيما حول الأدب والالتزام. وهنا يشنّ ميشيل سير هجوما على سارتر قد يكون فيه الكثير من الأحقيّة بالنّسبة لميشيل سير نفسه كفيلسوف للعلوم ، وهي فلسفة ذات موضوع جامد لا يمسّ إلاّ المتخصّصين ، لكنّ هذا الهجوم فيه الكثير من الإجحاف وعدم الموضوعيّة بالنّسبة لسارتر الذي لم يحلّ محلّه أيّ فيلسوف فرنسيّ أو غربيّ في تكوين اتّجاه شامل في الفكر العالمي.

يقول سير حول سارتر: " لقد سحق كلّ شيء و لم يفهم أيّ شيء ، لقد كان يجهل العلوم ودورها وتأثيرها الرّائع على المجتمع ، لقد كان سببا في تأخير وصول كلّ التّيّارات الفلسفيّة الجديدة ، أمّا مذهب الأخلاق حول الإلتزام التي تبنّاها سارتر فقد شلّتْ أيّ عمليّة أو مشروع اقتحام فكريّ يقوم به أيّ فيلسوف أو مفكّر جديد".

هذا الحكم القاسي على سارتر نابع عن التّهميش الذي خلقته فلسفة سارتر بغزوها العام لكلّ الاتجاهات الفلسفيّة المتخصّصة أو المحدودة التي نشأت في فترة تألق الوجوديّة وفكرة الإلتزام ، و لم تكن لأيّ فيلسوف متخصّص محدود في تأثيره مثل ميشيل سير فرصة على الظّهور لو كان سارتر أو فيلسوف آخر بحجمه حاضرا على السّاحة الفرنسيّة الآن. ففلسفة ميشيل سير على الرّغم من جذريّة الاتجاه الفلسفيّ الذي كوّنته هي فلسفة نخبويّة لا تجذب اهتمامّ المثقّف أو الإنسان العادي لأنّها لم تطرح تساؤلات على مستوى الكينونة الإنسانيّة نفسها. ولذا كان سارتر بحرارة فلسفته وأدبه الوجوديين آنذاك وانغماره في قلب الكينونة الإنسانية وهمومها الذاتيّة أو العامّة ، يمارس تأثيرا ثقافيّا عالميّا كان موضع اهتمام من قبل الكثير من المثقفين الفرنسيين في تلك الفترة . ولولا غياب سارتر وبعض الفلاسفة الفرنسيين الآخرين مثل فوكو لما كان للفلسفة المتخصّصة أن تظهر بهذا البروز الإعلاميّ القويّ على السّاحة الفرنسيّة.

داخل هذه الشبكة من التيّارات الفلسفيّة المهيمنة شقّ سير طريقه الصّعب الصّامت والمتوحّد مختارا ممرّ العلم إلى التّأمّل الفلسفي و لم يكن جهده الكتابيّ وتنظيراته معروفة على المستوى العامّ بل داخل مجال ضيّق من أساتذة الفلسفة والمتخصّصين ، لكن بتدرّج الزّمن وتراكم إنتاجه وصدور كتبه المتلاحقة بدأ اسم ميشيل سير يتألق ويتخذ مكانته الفلسفيّة "النّجوميّة" داخل أرضيّة الثقافة الفرنسيّة. لحدّ الآن أصدر ميشيل سير اثنين وعشرين كتابا ودعم ذلك نشاطه الاجتماعيّ ومواقفه السّياسيّة من القضايا السّاخنة. إلاّ أنّ نتاج سير الفلسفي ، في الكتب التأمّليّة أو كتب المواقف البعيدة عن التخصّص العلمي المحض ، نلمح أسلوبا شعريّا يمتزج بالبعد الفلسفي التّنظيري.

وهذا البعد اللغوي الشعري نلمحه أيضا داخل المقابلة الطويلة التي صدرت في كتاب "إيضاحات" مقابلة تفصح عن الكثير من زوايا سير الذاتيّة لكنّها لا تفصح عن تعليقات على مذهبه الفلسفيّ. إنّها مقابلة لمراجعة الحياة وليس للتعليق على المذهب الفلسفي الذي من المحتمل أن يكون قد تمّ إنجازه.

حضور الفلسفة الألمانيّة:

قوّة الفلسفة داخل الأزمة

١ ـ فريدريك نيتشه

٢ ـ هيجل

٣ ـ مارتن هايدغر

فريدريك نيتشه (١)

بعد قراءة نيتشه

ليست مسافة ، بل توغل نحو اللانهائي. مدى مطلق. وكانت قبل ذلك قد انطلقت موسيقى غربيّة ، معدنيّة تؤجل لحركة واسعة ما يكون مداها المستقبل. هذه هي اللحظات الصّوريّة الأخيرة من فلم "أوديسا الفضاء" ، ٢٠٠١ ستانلي كبريك. والموسيقى التي انطلقت داخل لقطات محدّدة من الفلم كان عنوانها "هكذا تكلم زرادشت". والعنوان الذي منحه كابريك لهذه الموسيقى المستقبليّة المطلقة لم يكن اتفاقيّا بل كان ذا اختيار قصديّ دقيق. شيء يوحي بالقوّة وعدم محدوديّة الفضاء المكانيّ أو فضاء القدرة الإنسانيّة على التفكير المتعالي والخلاق وتجاوز الذات نحو ما هو حرّ مطلق ، غير منظور...

بعيدا عن هذا الأثر الفنيّ الحديث ، هنالك توغل داخل الموسيقى الكلاسيكيّة أيضا يصل بين فكر نيتشه والموسيقى. فقد أطلق عازف بيانو على أحد أعماله الموسيقيّة الشهيرة عنوان "بعد قراءة نيتشه". مقطوعة توحي بالفرح العميق. ليس ذلك الفرح السّطحي المؤقت بل فرح قائم على كثبان شاهقة من التأمّل. فرح مرصود ، متجذر داخل الذات. قائم على حالة تحرّر ذهنيّ بلا حدود ، حرّيّة جذلة مقترنة بعزلة تأمّل لانهائيّ. إنّها التّأسيس لعلو الإنسان عبر قوّة دائمة ، فبين الصّدى الأوّل لموسيقى "أوديسا الفضاء" وبين كونسارتو البيانو ، يختفي ولع نيتشه بالموسيقى. حتى أنّ أعماله تبدو لحدّ اللحظة الحاضرة وكأنّها قد كتبت وفق نسق موسيقيّ داخليّ تحتويه لغته الإيقاعيّة التي تطرح فكره الفلسفيّ من خلال تداخل من المستحيل تجزئته بين أسلوب وبين محتوى لا يمكن أن ينبجس إلا من خلال نصّ مثل الذي كتب وفقه.

هذا الوعي بالموسيقى من قبل نيتشه كان موضوعا لدراسات دقيقة صدرت بالفرنسيّة قبل أمد قصير تتناول "نيتشه والموسيقى". وهو موضوع شديد التخصص لكنّه يقع داخل المجال الرّحب لفكر نيتشه. الكتاب الأوّل هو "نيتشه والموسيقى" تأليف جورج البيرت ، صدر عن دار المطبوعات الجامعيّة (Puf). والثاني بعنوان "خصام حول مولد التراجيديا" ويحتوي على أراء العديد من المؤلفين الذين تناولوا فلسفة نيتشه ولاسيما كتابه الأوّل "مولد التراجيديا". وضع مقدّمة الكتاب ميشيل كوهن هليمي. وهنا ينبغي إيراد

ملاحظة متعلقة بكتاب نيتشه الأوّل "مولد التراجيديا" ، فهذا الكتاب قد جسّد أن الهمّ الفلسفي عند نيتشه قد ارتبط منذ البداية بالموسيقى ، أي بمسألة أعلى من النصّ الموسيقي هي مسألة النّسق والتناسق ، وأنّ موضوع الموسيقى كان يقترن عند نيتشه دوما بإشكال التعبير اللغويّ عن الفكرة أو عن المنظومة المتداخلة للأسلوب الذي يطرح هذه الفكرة. من هنا تطرّق نيتشه يوما إلى عمليّة الترجمة. ترجمة نصّ فلسفيّ أو أدبي من لغة إلى أخرى ، و لم يتطرّق في هذا الصّدد إلى المعاني واللغة الحرفيّة التي تعبّر عن هذه المعاني لأنّ الترجمة المعنويّة المتعلقة بالمحتوى هي ترجمة بسيطة تتطلب فقط إتقانا تامّا للغتين ، اللغة المُترجمُ عنها ، واللغة المترجم إليها. لكن يبقى هنالك الإيقاع الضّمنيّ للغة الأصل ، هل يمكن أن يُنقلَ هذا الإيقاع عبر اللغة ، عبر صدق الترجمة ونزاهة نقل المعاني؟ هذا هو الإشكال الذي يؤرّق نيتشه المولع بالموسيقى وبنسقها الفريد الذي يمكن أن يولد حالة ذهنيّة بدون ألفاظ وبدون كلمات. يعبّر نيتشه عن ذلك بقوله حول الترجمة "إنّ الشيء الأكثر صعوبة الذي يمكن تمريره من لغة إلى أخرى هو... حركيّة الأسلوب". الـ"حركيّة" هنا تعني الإيقاع. تعني النّسق الموسيقيّ الذي تنتظم عبره المفردات داخل لغة ما ولا يمكن أن تنتظم موسيقيّا وفقه عبر لغة أخرى.

داخل التعميم الخاصّ بالترجمة ، وهو تعميم يمسّ بنية النّص ، ينطلق نيتشه نحو مدى آخر من المتحوّلات الصّوتيّة للكلمة... طبيعة تشكيلها المتراصّ مع الكلمات الأخرى أو المدى التعبيريّ والنّسقيّ الذي يمكن لها أن تبلغه. إنّ النّصّ عند نيتشه ما هو إلاّ قدرة كامنة على تحمّل الأفكار والموسيقى التي تتواصل مع المعاني المقبلة لهذا النّصّ. ولذا كان نيتشه ينطلق من النّصّ دوما ليرفد الفلسفة بنسق فكريّ ولغويّ خاصّ.عندما كتب عمله الأوّل حول "مولد التّراجيديا" كان نيتشه يصدر عن لغة فلسفيّة خاصّة تعي متطلباتها الضّمنيّة والدّلاليّة. وهكذا كانت كتبه اللاحقة مقترنة بهذا الاستشراف النّسقيّ الخّاصّ. فلم يكن باستطاعته مواصلة حياته الذهنيّة المحمومة دون نسق موسيقيّ يختفي فيما وراء النّصّ وتضاريسه الدّلاليّة.

منذ البداية ارتبط الأسلوب اللغويّ لنيتشه بالموسيقى. بل أنّ المحتوى الفكري لفلسفته كان يسعى نحو التّكامل عبر رصد الأفكار من خلال نظام موسيقيّ للغة ، لذا كانت تبدو أفكاره الكبرى غير منفصلة عن التركيب اللغوي الذي طرحت من خلاله. أمّا الاتّجاهات الأساسيّة في فلسفته فإنّ عناوينها قد ولدت داخل نسق موسيقيّ جديد في تركيبته مثل

"العَوْدُ الأبديّ" ، "إرادة القوّة" ، "الفكر الطلق" مثل "الهواء الطلق" ، أي فكر بهيج وفرح بلا حدود. ومن ذلك أيضا "المعرفة الفرحة" ، "الإنسان الأعلى" ، "ما وراء الإنسان العادي". فكرة "الماوراء" تتكرّر عند نيتشه دائما ، لكي يتوغّل في مناقشة البديهيّات وأسسها ، ومن هنا جاء عنوان كتابه "ما وراء الخير والشرّ".

وبشكل متوازٍ مع النّصّ ، تسير حياة نيتشه الخاصّة. كان نيتشه يهرب من المدن الكبيرة نحو ريف بدون مواصفات مسبقة سوى توفّر الصّمت. أي عدم وجود اللغة. التفكير داخل فضاء صامت. هذا هو النّسق الموسيقيّ الذي يمكن أن ينتج فكرا منسجما مع نفسه. ففي أحد الأبحاث الذي كُتِبَ حول نيتشه وهو يكتب ، أنّه كان يلجأ إلى قمم الجبال – ينبغي ملاحظة كلمة قمم – كان يتأمّل دائما وهو في القمّة. كان يضع مجموعة أوراق وقلم على الصّخور أو على العشب ثمّ يتجوّل وعندما تأتيه فكرة ما يسجّلها على الورقة. كان محموما بفكر جديد داخل هذا الهدوء الطّاغي لقمم الجبال. مثلما يقول تي. اس. اليوت "نشعر بالحرّيّة ونحن في الجبال". وهنا كان الهدوء الذي يفضّله نيتشه: ضوضاء الصّمت الغائبة.

في هذه الأماكن كان يعيش نيتشه وهو يكتب أفكاره الكبرى حيث صدحت لديه فكرة "العود الأبديّ". وفي كتاب "نيتشه والموسيقى" هنالك عبارات خاصّة بالموسيقى عبر اقترانها بالفلسفة كتبها نيتشه مجسدا مكانة الموسيقى داخل حياته ، إذ أنّه أدرك بشكل مبكّر وجود مسافة تعني العجز عن إيصال المحتوى الذّهني أو النّفسي الذي تولده الكلمات. وداخل اشكاليّة تعبير مثل هذه ينبغي اللجوء إلى الموسيقى باعتبارها المجال المتلائم الذي يشغل هذه المسافة من عدم القدرة في التعبير. إنّها حالة ذهنيّة تستدعي نمطا من التأمّل النّادر للحالات وللمشاعر. فالموسيقى ضمن حيادها الذهني وسعة مجالها التّخيّلي يمكن أن تتجاوز محدوديّة الكلمات. ومن هنا كان نيتشه يعيش داخل نسق من اللغة تصنعه الموسيقى. كلمات ذات إيقاع أو هدير خاصّ في ثقله المعنوي وترديداته الصّوتيّة بحيث أنّ الإيقاع كان يستولي بشكل جماليّ على عمق الفكرة المطروحة من خلال اللغة والمفردات.

تستولي على الكتاب العلاقة بين نيتشه وفاغنر ثمّ تأزّم هذه العلاقة بعد ذلك. ويحدّد الكتاب جذور انجذاب نيتشه إلى هذه العلاقة أي العبقريّة الموسيقيّة لفاغنر ، ومثلما كان الانجذاب بين الصّديقين قويّا كان النّفور بعد ذلك من قبل نيتشه قويّا أيضا. لقد طبعت

سلوكيّة نيتشه تلك الحساسيّة النّادرة التي لا تقبل أوساط الحلول وعدم وضوح المواقف ، من الضدّ إلى الضّدّ عندما يخيب الأمل ويسقط المثل الأعلى ويغدو عاديّا. هذا ما تطرّق إليه نيتشه في كتابه "غسق الآلهة".

يختار المؤلف الجمل الصّميميّة التي تعبّر عن علاقة نيتشه بالموسيقى وعلاقة أسلوبه اللغويّ. يقول نيتشه "إنّي أتوجّه بكلامي فقط إلى أولئك الذين لديهم علاقة قرابة عائليّة مباشرة مع الموسيقى" ، وتتموضع دقة هذه الدّراسة وتخصّصها في أنّ المؤلف جورج البيرت يقوم بقراءة شاملة لكلّ أعمال نيتشه ليستخلص بعض الجمل الخاصّة والمحدودة لدور الموسيقى في الفكر النتشوي يقول نيتشه "بدون الموسيقى تغدو الحياة خطأ محضا" وكذلك يقول" إذا كانت داخل الحياة توجد أشياء مفضّلة كثيرة فإنّ الموسيقى هي أفضل هذه الأشياء".

ويحدّد المؤلف البعد الفلسفي للموسيقى كما يفهمه نيتشه. بعد مقترن بالحياة والوجود عامّة "فإنّ الموسيقى تسمح لنا بنسيان الحياة العاديّة وتساعدنا على الهروب من العدم ، أو هي على العكس من ذلك هي التّأكيد الجازم والمباشر لحقيقة الحياة نفسها".

جدّة كتاب جورج البيرت وأصالته هي: على الرّغم من وجود آلاف الدّراسات باللغة الفرنسيّة والتي تناولت فكر نيتشه والعديد من جوانب فلسفته ، فالفرنسيّون هم أفضل من درس فلسفة نيتشه وبشكل مبكر من القرن العشرين ، وهنا يبدو كتاب البيرت كتاب جديد من نوعه ، فعلى الرّغم من الدّور المعروف الذي لعبته الموسيقى داخل الفكر النّيتشوي لم يصدر عن هذا الكتاب أيّ كتاب متخصّص بهذا الشكل .

أنّ الخلاصة التي يحدّدها المؤلف هي أنّ الفكر النّيتشوي كله قد قام في نسقه على محوريّة الموسيقى باعتبارها فكرا متعاليا أيضا ، وبهذا الصّدد يورد الكتاب جملة هامّة لنيتشه تحدّد عمليّة التكامل بين الفلسفة والنّسق الموسيقي. يقول:"نحن نصبح فلاسفة أكثر كلما غدونا موسيقيّين أكثر". وإنّ أيّ استشراف لنصّ نيتشه اللغوي يؤكد هذه الحقيقة التي تُكشف لأوّل مرّة من خلال بحث أصيل.

فريدريك نيتشه (٢)

العود الأبديّ إلى فلسفة نيتشه

أسطورة الوجه:

أوّل ما يلفت النظر في وجه نيتشه أنّه واحة قابلة للتأويل. يمكن للإسقاط الذاتي الحادّ أن يكسبها لصالحه ، أن يوظفها وفق أخاديد تعبيريّة أو كيانيّة ما. يمكن للذات الرّائية أن تتقمص هذه الملامح ، أن تسكن داخل هذا الوجه دون أن تفقد حقيقتها ، بل على النّقيض باستطاعتها أن تعمق أكثر الجوانب نقاء وصميمية فيها. وجه نيتشه دوما مرآة ارتداديّة تعكس الداخل لكلّ راء لها أو مُنخلَب بالفكر النيتشوي.

كيفما انقلبت الملامح رأى الإنسان معاناته فيها ، الإنسان الباحث عن شيء أكثر من نطاق ما هو كائن محدود ، أكثر من الميدان المباشر لحدود تجربة اليوميّة. شيء من المطلق المؤلم والحالم يفتحه أمامنا الفكر النيتشوي ، إنّه المرآة المتقلبة ذات الوجوه العديدة ، لكنّها وجوه الدّاخل... ليست وجوه الخارج المسطح بل الدّاخل اللولبي المتسع نحو أبعاد لانهائية .. الداخل المُركّب والالتواءات. منذ النّظرة الأولى للملامح يمكن الإيغال داخلها والاعتراف لها بهمس بكلّ الإرهاصات الحميميّة وبكلّ ذلك الأمل الذي لا يمكن الوصول إليه.

كلّ لحظة زمنيّة تبدو خارجيّة عن الوعاء التاريخي الذي يحدّدها عندما يكون الموضوع هو نيتشه. إنّه معاصر دوما ، آنيّ باستمرار ، ضروريّ بشكل خالد. كلّ لحظات التاريخ الخارجي تبدو بدون مراحل أو أطر خارجيّة عندما يبدأ الحديث عن نيتشه. إنّه افتتاحيّة من تلك الافتتاحيات الكبيرة التي تسبق سنفونيّات أو أوبرات موزار أو فاغنر أو تشايكوفسكي. إنّه ضدّ الزمن المحدّد لأنّه انسياق داخل زمن مطلق لا يمكن معرفته عيانيّا بل يمكن إدراكه كحلم أو كأسطورة ينبغي رسم ملامحها.

هذا الخروج عن الزمن هو ذاته الذي دعى الفيلسوف جيل دولوز أن يعود إلى نيتشه مؤخرا في بحث جديد يلتقط دقائق تفصيليّة أخرى فيه لم تلمسها أنامل الكشف بعد. عودة دولوز كاعتذار من أنه لم يمنح فلسفة نيتشه حقها.

سبق لدولوز أن أصدر كتابين عن نيتشه في سنوات السّتينات كان أحدهما "نيتشه والفلسفة" الذي يعدّه الفلاسفة المعاصرون أفضل ما كتب حول نيتشه باللغة الفرنسيّة. هذا رغم آلاف الدّراسات النيتشويّة في فرنسا منذ بداية القرن وحتى اللحظة الرّاهنة.

عودة دولوز الحاليّة قويّة وعنيفة تنمّ عن استيعاب لفكر نيتشه إلى درجة الإعتذار الخجول والخشية من أنّه سوف لن يمنح هذا الفكر العظيم حقه مهما كُتب عنه ، إنّ الكتاب الأخير هو محض اعتراف بعشق أكبر من حجم القلب... أكبر من الكيانات الحسّيّة التي يمكن لنا أن نهبَها لإنسان ما.

في اللحظة نفسها يصدر كتاب آخر عن نيتشه عنوانه "نيتشه وآرتو" عن دار المطبوعات الجامعيّة "Puf" والكتابان حدث يقف خارج الزمن لأنّهما يرصدان موضوعا مطلقا يقف خارج الزمن أيضا هو نيتشه.

ولا تتوقف "اللحظة" الآنيّة في تناول الموضوع عند هذين الاصدارين بل هنالك فيض من الكتب الأخيرة كما هو الحال دوما لأنّ الزمن غير محسوب بالنسبة للفكر النّيتشوي.

الرّموز الإغريقيّة:

دولوز يبدأ من الرّموز الكلاسيكيّة حسب استخدام نيتشه رموز الإغريق داخل أساطيرهم. لقد اعتمد نيتشه على هذه الرّموز كثيرا في تضمينها داخل نصوصه ليثير عبرها المشاكل الفلسفيّة الكبرى. مثلما انطلق مرّة من "أوديب ملكا" ليتحدّث عن نمط "الحقيقة" ونسبيّتها ، أو غيابها ، أو وجودها الفعلي ذهنيّا. ثمّ يواصل اقتفاء تشعّباتها داخل "حقيقة العالم" ، "حقيقة الموت".

دولوز يقبض على خيط إغريقيّ آخر ينطلق منه نيتشه لتحديد موضوعاته الكبرى. لكنّ هذا الخيط متعلق بشخصيّات ميتولوجيّة يونانيّة هي: آريان ، تيزيه ، وديونيزوس ، وما هذا المنطلق عند دولوز سوى إبحار متعمّق وجديد في فلسفة نيتشه التي ظلّ يدرسها منذ أربعين عاما قبل ذلك ولحدّ لحظة كتابة الكتاب... لقد جاء لديه كشف جديد يدخل إليه من زاوية أخرى ، زاوية آريان وديونيزوس من أجل الوصول إلى فهم الثيمات الكبرى في فكر نيتشه وأوّلها "إرادة القوّة" ثمّ "الإنسان الأعلى". من هذه الأركان الأساسيّة فكره.

ينطلق دولوز لقراءة فلسفة نيتشه من جديد أو بالأحرى إعادة تركيبها وفق منظومة تراتبيّة جديدة تتخذ داخلها أطروحاته الفلسفية أسبقيّتها أو تأخّرها بعضها عن البعض الآخر. أي - بعبارة أدقّ - كيف سار نيتشه من ثيمة إلى أخرى ؟ وأيّ من هذه الثيمات كان القاعدة لولادة الموضوعات الفلسفيّة عنده بحيث ولّدت عبر تراكمها اللاحق نظامه الفلسفي الأصيل والمتفرّد عن كلّ التيّارات الفلسفيّة للعصر.

قراءة نيتشه هنا هي قراءة للذات أو الكتابة عنها عند أيّ فيلسوف يتناوله. كتاب دولوز الأخير عن نيتشه هو في الحقيقة كتاب عن دولوز نفسه ، عن فلسفة دولوز ، كما كان سابقا كتاب كارل ياسبيرز المعنون "نيتشه ، مقدّمة لفلسفته" هو كتاب عن ياسبيرز نفسه ، أو ليكن المثال أكثر حدّة... ألم يكن كتاب مارتن هايدغر حول نيتشه هو كتاب عن هايدغر نفسه؟ مارتن هايدغر في كتابه الضّخم المعنون "نيتشه" قد طرح أفضل عرض لنظامه الفلسفيّ الخاصّ منذ "الوجود والزّمان" وحتى كتابه "ما هو التفكير" بحيث يمكن أن نمنح كتاب هايدغر عنوانا آخر هو "هايدغر بقلم نيتشه".

فنيتشه وعاء رحب ، إنّه موضوع لحدّ الإطلاق ، وذاتيّ لحدّ الرّعب. كلّ أسئلة الوجود مرّت عبر فلسفته وحياته وتجربته الخاصّة ولكن بشكل مخالف لما هو مألوف لدى الفلاسفة الذين سبقوه ، لأنّه كان كلهم في آن واحد بعد أن قلب ميزان الفلسفة بمهاجمته للأسئلة الكبيرة مباشرة وداخل قلبها أو نواهًا التّأسيسيّة.

فلسفة في الذروة:

كان لا بدّ لعقل مثل عقل نيتشه أن يصاب بالجنون لأنّه ذهب أبعد ممّا ينبغي. كان هنالك شيء يغلي أو ينفجر داخل ذهنه الذي يعي بأنّ العالم كله مركّب بشكل خاطئ. وهذا الوجود الفرديّ عائم داخله لا يمكن أن يحدّد حقيقة ما سوى حقيقة الموت.

"نيتشه وآرتو" لمؤلفه كميل دومولييه ، يطرح إشكاليّة الجنون النيتشوي بشكل مباشر ومن خلال عنوان الكتاب. إذ ما الذي يجمع بين فريدريك نيتشه وأنتونين آرتو سوى ذلك المصير المخيف...

نهايات متفجّرة لعقل متألق يعي أكثر ممّا يجب ويدرك أكثر ممّا ينبغي "جنون" عبقريّ أو ذروة العقل وبلوغ القمّة المحضة للتفكير. "جنون" كلّ من نيتشه وآرتو يطرح المسألة

بشكل مخالف هو مدى عقلانيّة العالم أو تعقل الآخرين بحيث يمكن لهم أن يتهموا نيتشه بالجنون. والمفارقة هي أنّ ميشيل فوكو قد طرح موضوع جنون آرتو وجنون نيتشه بشكل متواز في الصّفحات الأخيرة من كتابه الفذ "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" لكنّ هذا الطرح يقلب المعادلة ويثير الشّكّ في مدى عقلانيّة النّاس العاديّين "المحترمين" و"الأسوياء" الذين يسيرون وفق منظومة العالم الخارجي بشكل اتساقيّ لا يثير التّساؤل. إنّهم يقبلون العالم كما هو وكيفما كان: أليس هذا قمّة العقل والانتظام بالنّسبة لهم. ثمّ أليس ذلك هو قمّة الجنون واللاّعقل بالنّسبة لنيتشه ، أي أن نقبل عالما على هذه الدّرجة من الشنيعة ، من الخطأ دون تساؤل ودون أن نثير شكوكا حول مدى تجانس أو صلاحيّته للعيش.

جيل دولوز يأخذ النّسق النيتشوي ليعمّق كشفه الخاصّ لبعض مفاهيمه ، ودومولييه يثير بدراسته الهامّة أشياء تأسيسيّة حول حياة نيتشه نفسه دون أن يمسّ تفاصيل هذه الحياة أو يقوم بكتابة سيرة ذاتيّة موسّعة ، بل إنّه يمسّها من بعيد وعبر ضربات فرشاة ترسم الرّموز. لكنّ الكتابان يثيران من "جديد" ذلك السّحر الذي تتمتع به فلسفة نيتشه وحياته، ويجرّان إلى إعادة الحديث عن نيتشه – الشّخص... نيتشه – التّجربة الحياتيّة ، ونيتشه – الفكر أو نيتشه – البناء الفلسفي.

"إرادة القوّة" تلك الفكرة الآسرة في سحرها هي نتاج لتجربة خاصّة قد تكون تمرّدا على النّقيض الحياتيّ الأوّل ، لكنّها في الآن ذاته لا يمكن أن تكون محصورة داخل هذا النّطاق المحدود لردّ الفعل الفرديّ للفيلسوف بل هي كشف مطلق غيّر حياة الكثير من الأفراد العُظام. إرادة القوّة هي التحرّر من قيود الانضباط داخل النسق. كان نيتشه في صباه شخصا منضبطا داخل النّسق الحياتيّ في أكثر صوره تعليميّة ومباشرة. ففي السيرة الحياتيّة التي كتبها عنه المفكر الألماني بول جونتز ، ندرك انضباط نيتشه في صباه في مَثَالٍ واحدٍ من حياته اليومية في صباه هو: كان ذات يوم عائدا من المدرسة الابتدائية وكان المطر يهطل بغزارة جعلت التلاميذ يتراكضون بسرعة كبيرة لكي يصلوا إلى بيوتهم بأقصى سرعة كي لا يبتلوا بماء المطر. وكانت والدة نيتشه تنتظره في باب البيت وترى التلاميذ يركضون بسرعة بينما كان نيتشه يسير بهدوء وبطء مثير للقرف وكأنّ المطر غير موجود، وصرخت الأمّ تستعجل ابنها كي يجري مسرعا نحو البيت لكنه يبقى مستمرّا في سيره

البطيء حتى وصل باب البيت وهو مغسول بشكل تامّ بالمطر ، فسألته أمّه: لماذا لم تركض بسرعة مثل بقيّة التلاميذ؟ فقال لها: "لأنّ الأستاذ في المدرسة قال لنا قبل مدّة بأنّه لا ينبغي أن نركض في الشارع خارج المدرسة".

هذا الفهم النصّيّ المباشر لكلام الأستاذ هو انضباط كليّ لإرادة "عليا" ينبغي أن تطاع. انضباط داخل النسق المُحدَّد اجتماعيا بشكل يتجاوز أشكال الانضباط العاديّ. لكنّ فكرة "إرادة القوّة" تبدو الفكرة الأكثر جذريّة في تاريخ الفلسفة لتضمّنها مشروعيّة تدمير أي نسق وجود في العالم عدا إرادة الفرد نفسه لأنّه مشروع يمكن تغييره في كلّ لحظة إذا أراد. "الإنسان ملك نفسه هو يصنعها كما يريد". هكذا تكلم... نيتشه.

عبر ذلك نسف كليّا لحظات الانسياق الحياتيّ الأوّل داخل النّظام الموجود. كانت الإرادة هي البدء لخلق كلّ مشروع فلسفيّ. هي الخالقة للإنسان الأعلى بكلّ ملامحه الصّارمة العنيفة القاسية ألتي لا يقف أمامها شيء أو عائق. لقد طبق ذلك على حياته بأقصى صورة عن طريق إرادة العمل الفكري أوّلا.

صورة حياتيّة أخرى:

من تلك اللحظات التي يصفها لنا بول جونتز في كتابه الضخم (أكثر من ١٦٠٠ ص في ثلاثة أجزاء) عن حياة نيتشه أنّ نيتشه يوما بقي يكتب ويقاوم التّعب والرّغبة في النّوم بإرادة أسطوريّة. لقد بقي أكثر من ٤٨ ساعة جالسا على الكرسيّ يكتب بشكل متواصل بدون توقف. حوالي ثلاثة أيّام بدون نوم وبدون استراحة من العمل ورغم التعب كان ذهنه متوقدا ويشحذه بإرادة صاحية تقاوم النّعاس والإرهاق. وعندما انتهى من العمل لم يحاول أن يستسلم إلى النّوم بل قرّر الخروج من البيت للذهاب إلى نزهة ما وعندما أراد أن يصعد إلى العربة التي تقودها الخيول سقط على الأرض مستغرقا في نوم طويل فنقله الجيران إلى داخل بيته لينام هناك.

حدّ فاصل بين النّوم واليقظة. عندما انهار نيتشه تعبا استسلم للنّوم مباشرة دون أن يفكّر بأنّه سوف ينام بل خطفه النّوم عنوة بعد مقاومة إراديّة عنيفة لمتطلبات الجسد. إنّه النّقيض لحالة الانضباط التي عايشها في صباه ، انصياع تامّ للتعاليم الخارجيّة التي تطرحها المؤسّسة والجامعة. إنّه الآن يقاوم حتى القوانين الحتميّة المتعلقة بمتطلبات الجسد.

هنالك صور أخرى على إرادة نيتشه منها مقاومة للآلام الجسديّة الناتجة عن المـــرض خلال سنوات حياته الأخيرة ، كان يقاومها بجلد وشجاعة لا يمكن وصفها وكان يحتفظ على الرّغم من ذلك بقدرة على العمل وسط ضغط الآلام. هذا يذكّرنا بالموسيقار بتهوفن الذي كتب أفضل سنفونيّاته وهو يعاني من آلام حادّة لنزيف دمويّ في المعدة ولكنّه رغم نزف الدّم كان يكتب سنفونيّته بتركيز ذهنيّ حادّ.

يبقى عند نيتشه عبر هذه النّظرة الثنائيّة حياته – فلسفته ، يبقى ذلـــك الإحســـاس الطاغي بهدير العالم ، بضجيج الأفكار وإيقاعها الدّاوي ، بعنف المسؤولية التي اتخذها على عاتقه من أجل تغيير العالم والقفز بالإنسان من محدوديّته الحاليّة نحو أفق متعال يمكن بلوغه. كان هدير هذه الأفكار لا بدّ أن يفيض بأنوار غير محتملة الشعاع داخل الفضاء المُحَلِّـــق لصفائه الذهني كي يحيل هذا الفضاء إلى أكوان مرهفة لا يمكن المساس بها دون أن تتفجر. كأنّ ذهنه كالمرجل ، وهذا ما يتضّح داخل تعطّشه المميت للصمت كي يخلو للإصغاء إلى هدير أفكاره. هذا التدله بالصّمت توضحه رسالة غريبة بعثها نيتشه إلى صديق له يطلـــب منه فيها أن يستأجر له بيتا في الرّيف كي يقضي فيه نيتشه بضعة أيام للاستجمام والتأمّل يقول لصديقه في الرّسالة: لا يهمّ كيف تكون مواصفات البيت ، المهـــمّ أن يكـــون في موضع هادئ وأن يتوفّر فيه صمت مطلق ، صمت يذكّرك بالموت... صمت المـــوت... إنني بحاجة إلى هذا الصّمت للاستجمام".

لهذه الرّسالة الفريدة دلالة قاسية هي أنّ المطالبة بهذا النمط المتطرّف من الصّمت يَنُمُّ عن غليان هائل داخل الذهن. ذهن يريد الاحتفاظ بأرضيّة بيضاء تمرّ عبرها الأفكار. كان نيتشه يريد أن لا تُخدش تلك الشّاشة النّاصعة التي تمرّ عبرها التموّجات الفكريّة الكـــبيرة. من هنا نرى ذلك النّقاء الجماليّ داخل اللغة والموضوع المطلق في بلوغ قلب الأشياء. الأمر الذي استدعى دوما "عودا أبديّا" إلى نيتشه وفكره وحياته لأنّ الرّمـــوز الـــتي تحتضـــنها فلسفته تبدو كشجرة متشعّبة لا يمكن لنتاجها أن ينضب عبر الأزمان .... بالذات زمـــن المستقبل.

هيجل وتقديس الدّولة

هنالك علائم قويّة توحي بالعودة إلى الجذر الفلسفيّ الحديث في الفكر الأوروبّـــيّ ، أي بعودة إلى الهيجيليّة وإلى فلسفة هيجل بكلّ أبعادها ومنظوراتها. لقد جـــاءت هـــذه البوادر بالعودة إلى الفكر الهيجلي بشكل متزامن مع التدهور التـــدريجي الـــذي اعتـــرى الأنظمة الاشتراكيّة في أوروبّا ، التي تقيم أسسها الفلسفيّة نظريّا على الماركسيّة - اللينينيّة. لكنّ الانهيار الأخير للنّظام السّوفياتي يجعل أحد أركان معطيات الهيجليّة يغيب تجريبيّا عن أرضيّة الواقع ويفسح المجال من جديد لبروز الفكر الهيجلـــي حتمـــا في أشـــدّ جوانبـــه كلاسيكيّة.

فالمعروف أنّ الهيجليّة كانت الأرضيّة النّظريّة لإنتاج أهمّ تيّارين فكريين في القـــرن العشرين هما الفرويديّة والماركسيّة. وفي اللحظة التي أخفق فيها الاتجاه الثاني ميدانيّا داخل مجال التطبيق السياسيّ بقى الاتجاه الأوّل المتمثل بالفكر الفرويدي شاخصـــا في السّـــاحة الفكريّة نظريّا وتطبيقيّا ، بل أخذ يناسل نفسه ويعيد إنتاجه ذاتيّا عبر تيّارات متباينة تصدر من أصول علم النّفس نفسه ومن مدرسة التحليل النّفسيّ ذاتها.

وفي السنوات الأخيرة شهدت السّاحة الثقافيّة الأوروبيّة والفرنسيّة بالذات صـــدور عدد هامّ من الكتب حول هيجل وفلسفته. وكان أحدثها هو الترجمة الفرنسيّة الكاملـــة لكتاب "هيجل والدّولة" للفيلسوف الألماني فرانتز روزنتزفايغ وكان هذا الكتاب قد صدر باللغة الألمانيّة لأوّل مرّة عام ١٩٢٠ وظلّ طيلة كلّ هذه الفترة أهمّ عمل يدرس فلســـفة هيجل السياسيّة ونظريته في الدولة. صدر هذا الكتاب عن دار نشر "المطبوعات الجامعيّـــة الفرنسيّة" (Puf) ، وهي الدّار التي أصدر في الوقت نفسه عددا آخـــر مـــن الدّراســـات الفلسفيّة حول الفكر الألماني الحديث. الكتاب ضخمٌ يقع في خمسمائة صـــفحة ذي لغـــة فلسفية متخصّصة لا مكان فيها للإنشاء أو الإطالة ، بل التزمت التكثيف العلميّ في تناول موضوع الدّولة داخل الفلسفة الهيجليّة بكلّ مكوّناته النظريّة وارتباطها مع عناصر فكـــر هيجل الأخرى.

إنّ النّظرة العامّة لعمل روزنتزفايغ هذا تُفصح عن إعادة قراءة لفلسفة الدّولة عند هيجل حيث ، يظهر مفهوم الدولة في كلّ منظوماتها الدّاخليّة من خلال احتكاكها وتماسّها ، كمؤسّسة كليّة منظمة ، مع صفتها في الآن نفسه كقوّة تهيمن على مسير المجتمع ونشاطاته. وهذا التماسّ المتداخل بين ماهيتي الدولة هاتين ينتج ضرورة فكريّة جديدة هي إعادة تقويم تشريع النّظام السّياسيّ داخل فلسفة التاريخ الهيجيليّة.

إنّ مثل هذه الأطروحات التحليليّة المقترنة ، بشوط بحثيّ مُفصّل يقوم به المؤلف ، لأجل تحديد المعطيات الإستنتاجيّة لفلسفة هيجل حول مفهوم الدّولة جاءت عبر دراسة مرحليّة متراكمة لتطوّر هيجل الفكري من خلال بُعدين ، الأوّل الحياة الخاصّة لهيجل بصفتها مسار تطوّر ذهنيّ لأطروحاته الفلسفيّة ، والثاني الحياة الخاصّة لهيجل أيضا لكن عبر انفتاحها على الحدث التاريخيّ والسياسيّ المعاصر له. فهيجل لم يكن مثل ايمانويل كانط الذي كان مهتمّا بشكل جزئيّ بقضايا العالم الخارجي وفق منظور عالميّ. إنّ هيجل كان "خاضعا" على مستوى الوعي الخاصّ والكتابة الفلسفيّة إلى تطوّرات السّياسة اليوميّة في أوروبّا عامّة وفي ألمانيا بشكل خاصّ. كان الاهتمام السّياسيّ اليوميّ لهيجل جذريّا بحيث أنّ قراءة الصّحف السّياسيّة صباح كلّ يوم كانت جزئا من شخصيّته ومن زاده اليوميّ الحميم ، حيث كان يقول "إنّ قراءة الصّحف هي الصّلاة الصّباحيّة لكلّ فرد". إذن إنه كان منجذبا نحو قلب التطوّرات الحادثة في العالم ، حيث تمرّ هذه التطوّرات الحديثة بكلّ تفاصيلها عبر منظوره الفلسفيّ الحادّ في النّقد والتحليل وفي استشراف المسار المستقبليّ.

هذه الحياة داخل قَلب العالم جعلت مؤلف كتاب "هيجل والدّولة" يتبع منهجا هو الأكثر منطقيّة في دراسة فكرة الدّولة عند هيجل. فقد درس حياة هيجل الشخصيّة في صفحات طويلة تحتلّ نصف الكتاب ، لكن هذه الحياة كانت مرتبطة داخل الدراسة بتناول المؤثرات الفلسفيّة وتحوّلاتها داخل وعي هيجل الشّخص والفيلسوف في آن واحد ، ثمّ اقتران الحدث السياسيّ في ألمانيا وأوروبّا بشخص هيجل وموقفه السياسيّ من الأحداث وانعكاس ذلك على فلسفته في التاريخ وفي السّياسة.

عبر منهج مثل هذا تتكوّن أصالة منهجيّة للكتاب هي أنّ المؤلف من خلال تتبعه لحياة هيجل وتطوّرها المنظوريّ للقضايا الفلسفيّة ، يبحث ، ليس فكرة الدّولة عند هيجل

كما هي وفي معطاها النّهائي ، بل يتبع تكوين موقف هيجل إزاء الدّولة. فالكتاب لا يتناول مفهوم الدّولة بشكل كامل ومنته في الفلسفة الهيجيليّة بل يدرس كيفيّة تكوّن هذا المفهوم بشكل تطوّريّ تراكميّ عبر الزّمن والأحداث السّياسيّة التي عصفت بالقارّة الأوروبيّة خلال فترة حياة هيجل ، ففكرة الدّولة في المفهوم الهيجليّ قد مرّت بعدّة مراحل وتطوّرت ضمنيّا داخل نصوص هيجل الفلسفيّة الأخرى.

فمنذ مرحلة مدينة "ينّا" حيث كتب هيجل كتابه الأساسيّ "فينومينولوجيا الرّوح" ، كانت فكرة الدّولة قد وصلت عنده مرحلة التطابق بين العقل في أعلى مراحل تطوّره وبين الواقع. لكنّ هذه المرحلة قد تطوّرت بعد ذلك فإنّ هيجل قد واصل كتابة أعماله الأساسيّة الأخرى مثل "علم المنطق" و"محاضرات في فلسفة التّاريخ" و"موسوعة العلوم الفلسفيّة". وخلال هذه التجربة من التأمّل الفلسفيّ الطّويل كانت فكرة الدّولة تتطوّر مصحوبة بمجمل التّغيّرات السّياسيّة التي انتابت أوروبّا خلال هذه الفترة.

لقد كانت ألمانيا موزّعة إلى دويلات متعدّدة ليس بينها مركز قويّ. فبروسيا لم تكن قد ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر ككيان سياسيّ وعسكريّ متين يمكن له أن يكون المركز السّياسيّ والمشروعيّ للوحدة الألمانيّة. لكنّ الذي كان مؤثرا بدرجة جذريّة على الفكر السّياسيّ لهيجل هو الثورة الفرنسيّة. فلم يكن حدث الثورة قد انتهى بعد من تكوين الصّيغة النّهائيّة لجذور التاريخ الفرنسيّ الحديث إذ كانت النّزاعات والصّراعات بين رجال الثورة في قمّتها. كان صراع دانتون وروبسبير وحكومات متوالية حتى استلام نابليون بونابرت للسّلطة بعد عودته من حملته على مصر. وكان هيجل يحلم في تلك الفترة مع العديد من المثقّفين والفلاسفة الألمان بأن تقوم رياح الثورة الفرنسيّة باجتياح ألمانيا وتغيير حكوماتها المحافظة ، وهذا ما كانت تأمله الأفكار السّياسيّة والفلسفيّة في ألمانيا أثناء تلك الفترة الأمر الذي دعا هيجل أن يكتب "إنّ ما تعيشه ألمانيا فلسفيّا تعيشه فرنسا سياسيّا". كان الجميع ينتظر الحرّيّة ، وعندما اجتاح نابليون ألمانيا كان هيجل في مدينة ينّا وكان ينتظر أن يكون انتصار نابليون هذا بداية للانفتاح على أفكار الثورة الفرنسيّة داخل ألمانيا إلاّ أنّ الحدث التاريخيّ قد سار بشكل مخالف.

فالثورة الفرنسيّة من جهة أولى ثمّ نشوء بروسيا القويّة من جهة ثانية كانت العوامل السّياسيّة الأساسيّة التي أثرت في تكوين فكرة هيجل حول الدّولة. ولذلك فإنّ الكتاب

يكرّس فصولا خاصّة للثورة الفرنسيّة ثمّ لنابليون ثمّ لدراسة بروسيا ونشوئها والبنية الأوّليّة فيها لتكوين الدّولة القويّة.

إنّ النّشوء الأوّل للدّولة البروسيّة قد أثّر نظريّا على فكرة هيجل الخاصّة بالدّولة ، ومن جهة أخرى فإنّ التنظيرات النّهائيّة لهيجل في موضوع الدّولة قد قادت بشكل لا مباشر إلى ظهور رجل مثل بسمارك لكي يوحّد ألمانيا بعد ذلك. لكن في هذه الحالة هل يمكن القول بأنّ بدايات قوّة بروسيا كانت المؤثر الأساسيّ في تقديس هيجل لفكرة الدّولة وتعطشه لأن تكون هذه المؤسّسة بكلّ كيانها هي التجسيد الكامل للعقل عبر التاريخ. إنّ هذا ممكن من خلال استقراء الأحداث التاريخيّة ، لكنّ الممكن أيضا والمناقض لفكرة الدّولة المسيطرة والمهيمنة بقوّة وبسطوة هو التأثير الفعّال الذي مارسته أفكار الثورة الفرنسيّة والحرّيّة وحقوق الإنسان على هيجل. إذن كان هنالك نمطين من التأثير ، أوّلهما هو الدّولة ككيان مثاليّ يحمل حلاً لمعضلة التنظيم الإنساني للمجتمع ويقوده وفق أسس عقلانيّة منظمة مؤسساتيّا ، وثانيهما هو أنّ تتغلل إلى هذه المؤسّسة ، أي الدّولة ، رياح الدّيمقراطيّة والحرّية بحيث تحفظ حقوق المواطن وتحميها دون الإخلال بتنظيم الدولة.

إنّ هذا التّداخل والثنائيّات في دراسة موضوع الدّولة عند هيجل هو الجانب الأصيل في هذا الكتاب. فالمؤلف قد تتبّع بشكل دقيق كلّ التطوّرات التي طرأت على نظريّة الدّولة في فكر هيجل وقد اقترن هذا التتبع بدراسة مشوّقة ومُفصَّلة لحياة هيجل الإنسان وانطباعاته حول عصره وحول الأحداث السّياسيّة التي اجتاحت هذا العصر. إنّ كلّ هذه الانطباعات قد تكثفت داخل الوعي الفلسفي لهيجل من أجل أن يصيغ بها منظورا متكاملا حول دولة قويّة مُنَظّمة مؤسساتيا من جهة لكنّها تحمي حرّية الفرد وحقوقه من جهة أخرى. إلاّ أنّ مثل هذا المنظور قد بقي محض تنظير يجول في ميدان المثاليّة المطلقة للفكر الهيجلي.

مارتن هايدغر:

البناء الفلسفيّ الكامل لفلسفة الإنسان والوجود

على الرّغم من غزارة الدّراسات باللغة الفرنسيّة حول الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر صدر عن سلسلة "دفاتر الهيرن" في باريس مجلد خاصّ عنه اشترك في إعداده مجموعة من الفلاسفة الفرنسيّين ومن الباحثين المتخصّصين بدراسة الفكر الهايدغري في جوانبه المتعدّدة[١].

سبق لهذه السّلسلة أن أصدرت مجلدات حول مفكرين وكتاب آخرين كان أهمّها المجلد الخاصّ بالرّوائيّ الفرنسيّ آلان روب غرييه والمجلد الذي كُرّس للشاعر أزرا باوند. أمّا المجلدات الباقية فلم تأت بجديد في مستوى معالجة موضوعاتها أو إضافات نظريّة جديدة على صعيد الفهم التّحليليّ.

اتّسم المجلد الخاصّ بهايدغر باحتوائه على منظورات مستجدّة في التّعامل مع الموضوع وخاصّة ما يتعلق بالمسألة الميتافيزيقيّة في الفكر الهايدغريّ ، أو بمسائل الكينونة والوجود ثمّ المنهج الأنطولوجي الذي ميّز أبحاث الفيلسوف. من تُكتسب الصّفة المميّزة له مقارنة ببقيّة الكتب الصّادرة عن سلسلة "الهيرن".

أشرف على أعداد المجلد وتنسيق أبحاثه المفكّر الفرنسي ميشيل هار. وهذه الأبحاث هي في الأساس دراسات قدّمها مجموعة من المتخصّصين إلى "مؤتمر مارتن هايدغر" الذي عقده "معهد غوته" في باريس عام ١٩٨١ وترأسه الفيلسوف الفرنسي جان بوفريه Jean Beaufret. وأضيفت إلى هذه الدّراسات مجموعة من الوثائق والانطباعات الخاصّة بهايدغر وحياته الشّخصيّة كما يراها بعض الذين عرفوه مثل هربرت ماركوز. كما تضمّن الكتاب دراسات لهايدغر لم تنشر من قبل.

كتب الأبحاثَ مجموعة من الفلاسفة أو المتخصّصين بتاريخ الفلسفة من بينهم هانز جورج گادامير Hans Georg Gadamer ، راينر شورمان Schürman Reiner ، جان لوك ماريون Jean-Luc Marion ، دومنيك جانيكو Dominique Janicaud ، جاك

(١) Martin Heidegger – Cahier sous la direction de Michel Haar. Cahiers de l'Herne-Paris.

داريدا Jaques Derrida ، جيرار غرانيل Gerard Granel ، كما تضمّن شهادات فلاسفة ألمان عرفوا هايدغر شخصا مثل ارنست يوونگر Ernst Jünger ، وڤالتر بيمـــل walter Biemel ، وعالم الفيزياء كارل ڤون ڤايزساكر Carl Von Weizsacker.

وعلى الرّغم من تعدّد الجوانب التي عولج عبرها فكر هايدغر في هذه المجموعة المتباينة التخصّص من الدّراسات إلاّ أنّها بقيت تسير باتجاه متواز واحدٍ يتفق والمعطيات المتنوّعـــة لكتاب هايدغر الأساسي "الوجود والزّمان" Zeit Sein und ، فهذا البحث الأصيل جدّا لم يكن جديدا على مستوى التقنية الأنطولوجيّة فحسب أو منهجيّة التناول والتحليـــل ثمّ التصعيد المطرد لجدة الموضوعات التي يكشفها ، بل كان تعبيرا شديد الالتصاق بمرحلـــة تكوينيّة فس تاريخ الثقافة الأوروبّيّة المعاصرة ، على هذا الأساس وصف ڤون ڤايزســـاكر هايدغر بأنّه "فيلسوف القرن العشرين".

إنّ السياق التاريخي الثقافي لظهور "الوجود والزّمان" لا يخلو من مفارقـــة جعلـــت الكتاب "أيديولوجيّا" نوعا ما ، بمعنى تنظيمه لإرهاصات القلق والتصدّع المتجليّة في الفنّ والتعبير الأدبيّ السابق ، عبر نسق فلسفيّ عامّ ومحدّد بنية فكريّة قويّة الالتصـــاق بالعصـــر وبتراثه الثقافيّ.

ظهر الكتاب عام ١٩٢٧ أي ضمن معطيات تاريخيّة - ثقافيّة خاصّة. فمنذ النّصف الثاني للقرن التاسع عشر كانت أوروبّا تُبْرز خطوطا عريضة داخل تحوّلات وعيها الثقافيّ. كان المناخ السّياسيّ يخلق حدسا بمتناقضات عميقة لها مدلولاتها الواقعيّة ، غير أنّ النتـــائج بقيت في حكم المجهول. بدأ الإرهاص في التحوّل منذ القرن التاسع عشر بالتّعبير عن نفسه عبر تخلخلات جزئيّة حادّة في بنية التّعبير السّائدة تمثلت بأشعار رامبو ثمّ بلغت مرحلتـــها التّنظيريّة عند مالارميه ، وفي الفلسفة تموضع التخلخل البنيويّ العامّ في فكر نيتشـــه ... ثمّ في مجالات التعبير الأخرى مثل التكعيبيّة في الرّسم التي اتّسع مجـــال تأثيرهـــا التجديـــديّ الرّفضيّ إلى مجال الكتابة الأدبيّة والخلق الفنّيّ عامّة ، ليصب في الحركـــة الدّادائيّـــة الـــتي تواكب ظهورها مع الآثار المباشرة للحرب العالميّة الأولى التي جسّـــدت تفكّـــك الـــبنى الحضاريّة التّقليديّة ونقلت هذا التّجسّد إلى ميدان المواجهة السّياسيّة والعسكريّة الذي ظلّ هدؤوها الظّاهريّ ، قبل الحرب ، محكوما بتوفيقات فوقيّة لم تنجح بإيجاد حلول جذريّـــة

للتصدّعات والأزمات المتتاليّة بل أخرّ عمليّة انفجارها الصّريح عن طريق صـــراع عـــالميّ شامل في عنفه.

داخل هذا الارتجاج الصّاخب الذي خلقته الحرب وجدت الثقافة الأوروبيّة نفســـها في وضع متقارب في تمثل واقعها داخل فروعها الإبداعية الرّئيسيّة ، بيد أنّ هذا التمثـــل لم يغد تيّارا عامّا مثل حركة (دادا) التي أخفقت والسّرياليّة التي انبثقـــت ، بـــل ظـــلّ في جوهريّته متوزّعا على أعمال بارزة لأفراد يربطهم وعي شموليّ تعيس بواقعهم ، وهذا مـــا ظهر في مجال فلسفة التاريخ في كتاب "انهيار الغرب" لأزوالد شبنغلر ١٩١٦ ، وشعريّا في ديوان "تعاويذ" لبول ڤاليري ١٩٢١ ثمّ في قصيدة "الأرض الخـــراب" لاليـــوت ١٩٢٢ ، وروائيّا في "يوليسيس" لجيمس جويس ، ثمّ اتخذ شكله الفلسفيّ الشّـــامل في "الوجـــود والزّمان" لهايدغر الذي منح الأبعاد الفلسفيّة التّامّة لحالة الانهيار ، معكوســـة في الـــذات الفردانيّة كوحدة منشقّة عن واقع أكبر اتّساعا غير أنّه (هايدغر) حافظ علـــى اســـتقلاليّة "واحدة" هي الذات ضمن أواصرها وتحولاتها الدّاخليّة.

"الوجود والزّمان" والوعي الجديد للفرد المعاصر:

استخدم هايدغر في "الوجود والزّمـــان" إنجـــازات أســـتاذه هوسّـــرل في مجـــال الفينومينولوجيا ، وفق تزاوج مع منهج هايدغر الأنطولوجيّ نفسه ، بإعتباره الوعي فعـــلا قصديّا متوجها نحو العالم وليس عمليّة مغلقة على نفسها ، فالوعي ليس موضوعا بحدّ ذاته بل اهتمام بشيء وتوتّر فكريّ بفعل هذا الاهتمام ، الوعي إذا حالة تـــوتّر متأتيـــة عـــبر الاهتمام بموضوع. الموضوع هنا ليس ذا طبيعة شيئيّة ، أي مجرّدة ، بقدر ما هو موضـــوع ماثل للتفاعل معه ، أي هنالك ترابط وجوديّ عميق بين الذات الإنسانيّة وبين الموضـــوع كأهميّة يُجَسَّدُ بفضلها وجوده في العالم. هنا يتجاوز المخلوق البشريّ علاقته بالموضـــوع كشيء إلى علاقة عضويّة.

وتشكّل الموضوعات بكليتها نسيجا حضاريّا فتغدو الذات مرتبطـــة بالموضـــوعات ارتباطا حضاريّا. إنّ الموضوعات كأجزاء في كليّة جوهريّة تتمخّض عن بناء حضاريّ عامّ يكون وجود الفرد فيه "وجودا في العالم" على حدّ تعبير هايدغر ، هذا الوجود يجعل الفرد بالضّرورة متعاملا مع "إرادة" ، أي موضوع . إنّ الإرادة محكومة بالارتباط بـــ" أدوات "

أخرى ، أي أنّ الموضوع غير مستقلّ عن مواضيع أخرى يموضع فيها إيجابيّة وجوده ، فالذات مرتبطة بمواضيع عامّة عن طريق الإحالة المتوالية التي يفرضها الموضوع باعتباره لا يملك تحديدا لوجوده إلاّ عبر مواضيع أخرى. هنا تستحيل الذات إلى موضوع بالنّسبة للذوات الأخرى ما دامت هذه الذوات موضوعات تدخل ضمن الكلّ الحضاريّ ، فـ"الوجود في العالم" مفروض على الذات لإثبات وجودها وتحديده. هذا الوجود للذات هو وجود ديناميكيّ لارتكازه على استخدام الموضوعات الأخرى لصالحه الصّميميّ ، أو تحقيق إمكانيّاته ضمن الوجود في عالم "الموضوعات" ، وليست الإمكانيّة في تحقيق الوجود في عالم "الموضوعات" مُلكيّة للذات بحيث تمجّد صفة أو شيئا فوقيّا ومنفصلا عن جوهرها، فالإمكانيّة هي وجود الذات نفسه لأنّ الذات موجودة بإمكانيّاتها الوجوديّة. هنا يصبح وجود الذات في العالم علاقة وجوديّة بين الإمكانيّة والواقع "أو عالم الموضوعات الكليّ". من هنا تُطرح قضيّة الذوات الأخرى كموضوعات ضمن الوجود في العالم أي وجود الذات بصحبة ذوات أخرى ، وهذا ما يسمّيه هايدغر "بالوجود مع الآخرين".

يمتدّ الوجود مع الذوات الأخرى إلى عُمق الذات المتفرّدة وأعمق نقطة فيها في اللحظات التي تُؤمِنُ خلالها الذات بانفراديّتها ، لأنّ هذا الإنفراد هو انفراد جماعيّ ، أي انفصال نسبيّ عن جماعة تفرض وجودها على الذات ، فحتى الشعور بالفرديّة يكون على شكل نقيض للوجود الجماعيّ الحاضر دوما كمقابل " أنّ الوجود الذاتي الفرديّ هو صورة من صور الوجود مع الآخرين" ، أي أنّ المعيّة مُحتمة عند شعور الذات بوجودها المنفرد. إنّ الوعي بالوجود مع الآخرين دعا الذات للتنازل عن خصوصيّتها وتذرّعها بوجود الآخرين لتصبح في مستوى الموجود الجماعيّ بقيمه المفروضة كعموميّة محتّمة الإتباع. فالذات هنا إذن مُعَرّضة للانسلاب من حدود خصوصيّتها بفعل وجود عالم الجمهور. وفي هذا الاستلاب ضمن المعيّة كأدوات يميّز هايدغر بين نمطين من الوجود ، الأوّل: الوجود الزّائف ، والثاني: الوجود الأصيل. الذات الأصيلة أو الوجود الأصيل هو الوجود الذي تدرك داخله الذات مسؤوليّة وجودها والحرّية المتمخّضة عن هذه المسؤوليّة ثمّ تحقق الدّنوّ من جوهرها الأصيل منطلقة نحو ممارسة إمكانيّاتها إلى الحدود القصوى ، وترفض هذه الذات الاغتراب والانسلاخ عن "ذاتها" والانسياق العفويّ داخل عالم الآخرين مقصيّة عن فعل الكشف عن مصيرها وصميميّة مدلولاته في حدود الوجود الذاتيّ.

أمّا "الوجود الزّائف" فهو الذي تكون فيه الذات في حالة توافق كليّ مع العالم المجموع ، بامتداد "وعي" هذا العالم الخارجي بالأشياء ، إلى كلّ الذوات الأخرى الفاقدة لخصوصيّتها وتأصّلها. يحقق هذا الاندماج من قبل الذات الزائفة بعالم المجموع تهرّبا من حرّيتها الجبريّة والمسؤوليّة المبنيّة على هذه الحرّية ، وبذلك تكون الذات في موقف محميّ من الشعور بالقلق الضّروريّ لإدراك حقيقة الوجود الأصيل ومسؤوليّة مواجهته. وعندما يتحدّث هايدغر عن المعيّة أو "الوجود مع النّاس" فهو يقصد به ذلك المدّ السّالب لخصوصيّة الذات ، والدّافع الأساسيّ لفرض قيم عامّة عليها بما في هذه القيم من توسّطيّة ولُزُوجَةٍ بحيث تغدو الشّخصيّة أو عمق قدرات حقيقة الذات ، وجودا عديم الشّخصيّة ومنحدرا نحو التّوتّر الذي يخلقه الاهتمام بالتفاهات بعيدا عن بحث ما يطرحه الوجود الذاتي من مشاكل جوهريّة.

يطرح هايدغر في معرض بحثه في "الوجود الزّائف" شخصيّة "الرّجل الفضوليّ" كنموذج لهذا النمط من الوجود ، حيث تفقد الأشياء عنده معانيها وتغدو هيكلا مجرّدا ، أو شكلانيّة للوجود المجرد من الغاية أو المعنى ، فتستحيل اللغة لدى الفضوليّ إلى ثرثرة ، ويصبح وجوده مع الموضوعات في صورتها المجرّدة إلى موضوع سطحي في خدمة الموضوعات وليس الموضوع مكرّس لإضفاء معنى لوجوده. فالفرد ألفضوليّ هو شخص محدود الإدراك يعزو لنفسه المعرفة بكلّ شيء بينما هو في حقيقة الأمر رجل مشتّت الذهن قاصر الإدراك إلى الدّرجة التي يرضى بها عن نفسه ويعتبرها نموذجا بسبب من حالة التبلد الفكريّ التي يعيشها. فهو لا يتوقف عند الموضوعات توقفا كافيا لاستيعابها ، بل ينتقل من موضوع إلى آخر بسرعة مشتتة وبذلك تبقى معرفته قاصرة بكلّ الموضوعات فيحيا حياة مبتذلة ، غير مستقرّة قائمة على التنقل الجغرافيّ من اهتمام إلى آخر دون تَفهّمٍ. والانتقال من مكان إلى آخر هو الوجود الشكلي في كل مكان "دون التواجد في أيّ مكانٍ".

إنّ كلّ فرد معرّض بشكل ما إلى هذا الوجود الزّائف وللانسياق في حياة المعيّة الخالية من الاستقلال والخصوصيّة ، فالإنسان قد قُذِفَ به في عالم الأشياء ووسط حقائق أخرى متعدّدة وغامضة فهو مُحاصَر على الدّوام بخطر الاغتراب عن ذاته والسّقوط في عالم التشيّؤ والنّاس ، لكن يبقى بوسعه ، عن طريق إدراك حريّته إدراكا أصيلا ، ثم الابتعاد عن مجال الاستلاب من قبل الموضوع. ويربط هايدغر بين فعاليّة إدراك الحريّة وبين

"تجربة القلق" ، فيعتبر القلق أسلوبا خاصّا من أساليب الكينونة بحيث يشكل "عاطفة وجوديّة" وتجربة معاشة تُعَرِّفنا على عالم الموضوعات وتكشف للفرد عن وجوده الخاصّ المختفي وراء عالم الموضوعات وعن عدم جدوى هذه الموضوعات وهذه الأشياء الخارجيّة السطحيّة.

في القلق نكتشف حقيقة تأزّمنا الوجوديّ وحقيقة توحدنا ، ويتجسّد إحساس التوّحد في كوننا "مخلوقات مهجورة" وبعيدة عن ذاقا بما تتضمّنه هذه الذات من خصوبة وتجارب نستطيع استعادة عمق أبعادها عبر فعل التذّكُر وحضور الماضي كامتداد زمنيّ للمستقبل. فداخل القلق نكشف توحّدنا عن طريق عدم اكتشافنا لدعامة تسندنا من أيّ جهة كانت ، أو أيّ قوّة عليا تشرف على مصيرنا وترعاه ، فنحن متوحّدون نحمل مصائرنا ونسير متجهين نحو المجهول. فلا ثمة هدف واضح يبرّر السّير باتجاهه أو غاية محددة تجعل لفعل استمراريّتنا معنى. والقلق ينبعث فجأة بدون سبب محدّد أو موجود بالفعل ، فهو مخالف للخوف الذي تكون له مسبّباته الماديّة أو الواقعيّة على الدّوام. ففي القلق نجد أنفسنا إزاء تهديد عامّ متواجد في كلّ مكان لكنّه غير محدّد عينيّا ، لذلك فإنّ القلق هو حقيقة وجودنا التي لا تتيح مجالا للهو بل تردّ الكائن الحرّ إلى إمكانيّة وجوده.

واعتبارا من "تجربة القلق" يطرح هايدغر مشكلة التناهي في الوجود باعتبارها كشف من مكشوفات القلق. إنّ تجربة التناهي تطرح قضيّة أنطولوجيّة أخرى هي قضيّة الموت. فعبر دراسة الزّمن أنطولوجيّا تتجلى مسألة الموت كمعطى لتواجد الكينونة داخل حدود الزّمان. إنّ كينونة الإنسان مرتبطة بالزّمن كمجال لاستيعابها ، وبالضّرورة إنّ الكينونة الزّمانيّة محكومة بالتناهي ، أي ما يسمّيه هايدغر"الوجود من أجل الموت". إنّ "تجربة" الموت عند هايدغر هي إمكانيّة من إمكانيات وجود الإنسان ، وإنّها أعلى إمكانيّة لديه. وهنا نعود إلى نمطيْ الوجود "الزّائف" و"الأصيل" ، فالوجود الزّائف يعتبر الموت حدثا يقع للآخرين وهو بعيد عنه ، الموت لديه هو "موت الآخر وليس موت الأنا" لأنّه لا يمثل موضوعا يمكن التعايش معه بل يبقى إمكانيّة مجهولة ما دامت منتفية الوجود في اللحظة الآنيّة. أمّا "الوجود الأصيل" فيتوقع موته ، أو يستبق الحدث عبر معايشته ذهنيّا ، غير أنّ هذه المعايشة تظلّ من الخارج ما دام الموت الفعليّ لا يقع داخل حدود التجربة المعايشة التي تفرز استمرارها فيها بعد وإمكانيّة استحضارها كتذكّر على أنّها تجربة ماضية ، بل

هو الموت نهاية كلّ التجارب والذكريات والأفعال ، وأنّ المعايشة الفكريّة له لدى "الوجود الأصيل" تبقى معايشة ذهنيّة عن طريق استباق الحدث الحاسم فحسب ولكنّها توالي الاستمرار ، بينما يتصف الموت الفعليّ بخصوصيّة متطرّفة الذاتيّة: " ليس لأحد أن يموت بدلي ، فموتي هو موتي أنا... أعانيه أنا ولا تستطيع أيّة ذات أخرى أن تحمل عبئه عنّي أو أن تموت بدلي". فالموت إمكانيّة مُعاشة في كلّ لحظة ومواجهة مستمرّة للعدم يمكن انتقالها إلى دور التعايش الفعليّ معها ، وبذلك يستطيع الفرد عبرها ممارسة الاستحالة عن طريق ذروة ما لديه من إمكانيات ، فلا سبيل للتوقف عن إدراك حقيقة موتنا إلاّ باغتراب عن الذات والانحدار إلى مستوى "الوجود الزّائف" فهذا النمط من الوجود هو الكفيل بتحقيق الهروب من الوعي بتجربة الموت كفعل للتناهي.

ومن فكرة الموت ، من كلّ هذا الوجود القائم داخل العالم والارتباط المأساويّ بالزّمن يشرع هايدغر بالبحث في فكرة "التعالي" التي تتجاوز الخلفيّة اليائسة لحقيقة الوجود الإنساني وغموضه التناقضيّ. فعبر فكرة التعالي تتجاوز الكينونة الفرديّة حالة اليأس الجبريّ نحو فضاء الحرّية والتعامل مع المستقبل كإمكانيّة مُتاحة باتساع مذهل وحرّ ، فمع كون الموت ذو حضور دائم ومتزامن مع استمرارية كينونة الذات البشريّة ، يغدو التطلع نحو المستقبل هو تعال للفرد فوق ذاته ، ففي المستقبل يغدو الوجود البشريّ "مشروع وجود" و"مشروع لتحقيق إمكانياتنا ، إنّ الزّمن بالنّسبة لنا يبدأ دائما مع المستقبل ، فالحاضر يعني اللحظة الآنية التي تصبح ماضيا ، والماضي تجربة مرّت ، أمّا المستقبل فيتولد من الماضي والحاضر. إنّ الحاضر يأتي بالدّرجة الثالثة بعد المستقبل والماضي لأنّ الحاضر ما هو إلا محض نقطة التقاء الاثنين.

بذلك يضع هايدغر الأولويّة للمستقبل باعتباره المجال الذي ستمارس الذات داخل مجاله الرحب إمكانياتها المتعالية فوق حقيقة وجودها البائس. المستقبل إذن مشروع للذات نحو إدراكها لحرّيتها ومسؤوليّتها المترتّبة على هذه الحرّية لصنع مستقبلها الخاصّ وحقيقة إستمراريّتها وفق النموذج الوجوديّ الذي تهدف إليه.

يحقق هايدغر عبر نظريّته الزّمانيّة هذه أصالته الفلسفيّة المتفرّدة بفضل توحيده بين الكينونة البشريّة والطبيعة الفلسفيّة للزّمن وربطها بـ"الوجود من أجل الموت" كإمكانيّة تتحقق ضمن صيرورة الزّمان كشرط أساسيّ. إنّ هذا الارتباط بين الكينونة وديناميكيّة

الزّمن أفضى إلى "فكرة التّعالي" وهي التجاوز المستمرّ الذي تقوم به الذات من أجل تخطّي وجودها البائس.

إنّ التعالي الهايدغري ليس بتعال عموديّ كما هو الحال عند نيتشه حيث تتحوّل الذات إلى مخلوق آخر أو ذاتٍ إلهيّة ، بل هو تعالٍ أفقيٍّ ذي استمراريّة باتجاه العالم ونحو المستقبل. عبر هذا التلاحم مع المستقبل يقدّم هايدغر وفق منهجيّته الأنطولوجيّة فكرته عن "التعالي" الذي يمثل أفقا شاسعا وأصيلا للحرّيّة في حالاتها الأكثر عمقا.

جذريّة تيّارات الفلسفة النّقديّة الأوروبيّة

١ ـ مقاربة نقديّة مُقارنَة:

٢ ـ النموذج الغربي والمحاولة العربيّة

مقاربة نقديّة مُقارنه

النموذج الغربي والمحاولة العربيّة

مدخل

شرع الاتجاه نحو العلمانيّة في الفكر الأوروبّيّ. بتطوير مقوّماته النّظريّة وفق نبـائيّ مزدوج ، جانبه الأوّل في الصّياغة المنهجيّة للوعي الرّافض لسيادة الفكر الدّينيّ مُجسّدا في المؤسّسات الكَنسيّة والاتساع المطرد لهيمنتها التي غدت في تماسّ عضويّ مـع المؤسّسـة السّياسيّة وأنظمة الحكم. وتمثل جانبه الثاني في إيجاد تركيب أوّليّ متصاعد نحو إنجاز بنـاء نقيض للغيبيّة التي تتحكّم بطرائق التفكير السّائدة ، على أن يكون هذا الإنجاز مُمتلكا في ذات الوقت استمراريّة فعّالة في وجوده المتطوّر والمساعد على فتح امكانات أخرى لفكر جديد يسير في الاتجاه المعاكس لغيبيّة الفكر الدّينيّ التي استهلكت طاقاتها باتجاه المتطلبـات المستجدّة. وفي البدء كانت التأسيسات للنظريّة الاجتماعية البديلـة تجـري في حيّـز الاكتشافات العلميّة التي البحتة التي اصطدمت بحدّة مباشرة مع الفكر الدّينيّ بسبب مـن طبيعة الحقيقة العلميّة التي لا تقبل الجدل بقدر ما تنبني على البرهان المادّي. ومن هنا كان الاصطدام المبكّر بين الكنيسة وكشوفات غاليله "Galilée" العلميّة التي كوّنت أوّل تهديد خطير للـ"تماسك" التّوفيقيّ للفكر الدّيني الذي استحال إلى امتياز ذي مردود فئويّ متباين التناسب وفق درجته المؤسّساتيّة. وكان نهج غاليله مقطوع عن المنطلقـات ذات الوعـاء الدّينيّ المسبق التي عبّرت عن مناهجها الجديدة في القرن الثالث عشر على يد ألبرت الأكبر Albert the Great ودنز سكوتس Duns Scotus ثمّ بلغت ذروت تطوّرها المنهجيّ عند رُوجيه باكون Roger Bacon بإقراره للتجريبيّة العلميّة التي أفزعت يقينيّة الكنيسة ، ممّـا أدّى بالجهاز الكنيسيّ إلى سجنه لعدّة سنوات ومنعه من التدريس ، كان هـذا الإجـراء الواضح لا ينفصل عن محور جوهريّ في الفكر الدّينيّ لبث محتفظا بفعاليّته الأيديولوجيّـة حتى القرن السّادس عشر عندما بدأت الاكتشافات الحديثة للقوانين العلميّة تخـرج مـن "طبقة" تقف خارج مدار الثقافة الدّينيّة في تكوينها الأوّليّ. وهذا التبـاين الجـوهريّ في التأسيس الذهنيّ يعد ضمنيّا اتجاها نحو التحرّر من احتكار المؤسّسات الدينيّة لعمليّة التثقيف وإعدادها لأغلبيّة "الكوادر العلميّة والثقافيّة" داخل مجتمعاتها. ثمّ أتى إنجاز هذه الكـوادر

الجديدة ممهّدا لمسار لا يشغل ، بفوريّة غير متاحة ، فراغ قد يخلفه تقهقر الهيمنة الفكريّة للإيديولوجيّة الدّينيّة ، بل يحفر ثغرة متسائلة حول مدى عقلانيّة الفكر الدّينيّ ومنطقيّة موقعه اتجاه حقيقة علميّة لا تُدحض ، أثبتت وجودها وفق منهج مغاير.

أقامت التجريبيّة العلميّة نمطا فكريّا ذا تركيب بحثيّ ، وهذا ما أثار التيّار المُعارض: (الدّين ، مؤسّساته ، ثمّ المؤسّسة السّياسيّة التي تقوم في أغلبها على شرعيّة دينيّة تبرز ديمومتها).فالبحثيّة والتجريبيّة في التعامل مع الخبرات والمكتسبات العقائديّة الأوّليّة تقف في موقع ناف لليقينيّة السّائدة . لذلك انتقلت النزعة "التجريبيّة" إلى الفكر الاجتماعي السّياسي ، ليس على الدّوام ضمن محاولة مشروطة بنقد ما هو قائم ، بل لتعزيزه في حالات أُخَر عبر امتحان القدرات الشرعيّة الكامنة فيه كظاهرة أساسيّة غير مطالبة بإبراز تبريراتها المسبقة.

هكذا امتحن توماس هوبس Thomas Hobbes الملكيّة في إنكلترا في محاولة لتأسيس شرعيّة نظريّة للحكم المطلق وإقرار "حقيقة" أنّ الملكيّة المطلقة هي أكثر أنواع الحكم استقرارا وانتظاما. وفي المقابل تداخل منهج الفكر العلمي مع الفكر السّياسيّ - الاجتماعي مبعدا إيّاه عن المجال المهيمن للمؤسّسة الدّينيّة بحث انعكست بصماتها عليه فيما سبق فبدا لفترة طويلة وكأنّه فراغ وملحق ثانويّ للمنهج اللاهوتي.

في نقطة الانفصال المتدرّجة هذه ، انبثق تشعّب متعدّد لإعادة فحص الأصول المنتجة للمؤسّسات الاجتماعيّة القائمة وامتحان شرعيّتها وانحدار هذه الشرعيّة أو طاقة ديمومتها.

فقد أنتج التنوّع الماثل في تباين أنشطة الدّولة أو تعدّديّة الظاهرة الاجتماعيّة ، منح تعدّديّة في التخصّص اتّسم بها الفكر الاجتماعيّ - السّياسيّ في توجّه أدواته الفاحصة لموضوع ما. فسار التطوّر العلميّ وكشوفاته متوازيا مع تأثيريّته في العلوم الاجتماعيّة. فأُخْضِعَت الدّولة وسلطاتها وشرعيّتها للفحص وأمست الفعاليّة السّياسيّة بحاجة إلى نمط أخلاقيّ جديد أو بأحرى إلى تنظير منظّم لما هو حاصل في مجال العمل السّياسيّ ، كفعاليّة فرديّة ذات معطى وطنيّ عامّ فقام ماكيافيل Machiavel بالتنظير للأخلاقيّة التي أمست جبريّة ضمن العمل السّياسيّ والتي افتقرت إلى تحديد منظّم يظهر وسيلة نجاحها في منظومة خاصّة من العلاقات المحتمة وفي هذه الضّمنيّة المُتوّجة لمعالجة العمل السّياسيّ والكيفيّة التي

تدرك عبرها النّظرة السّياسيّة لما هو واقعيّ وما هو حقيقيّ واللذين قد يلتحمان في موقف براجماتي تفرضه الضّرورة ، قام ماركيز أوف هاليفاكس Marquis of Halifax في القـــرن السّابع عشر بمساع متواصلة من أجل صنع نظريّة واقعيّة للسّياسيّة تحمل عناصرَ براجماتيّة متعدّية غيبيّة المثاليّة الدّينيّة التي لم تتواجد إلاّ في مستويات نظريّة بحته مبتعدة عـــن واقـــع التنامي المطرد للمؤسّسات الكنيسيّة واتساع هيمنتها. وفي الخطّ الذي انتهجه هاليفاكس ، قام جون لوك Jean Locke بانطلاق موحّد مع هاليفاكس من ناحية عدم ميله لمناقشة ما اعتبره حقيقة واقعيّة بل يميل إلى تقبّل هذه "الحقيقة" والاستفادة منها ، إلا أنّه في النّهايـــة يتوصّل إلى نتائج مخالفة تماما لما طرحه هاليفاكس في محاولاته التنظيريّة وذلك بسبب مـــن الارتباط الذهنيّ الذي لم يتحرّر لوك منه بالنّسبة للمقولات السياسيّة العائـــدة للعصـــور الوسطى التي انتقلت إليه عبر فكر ريتشارد هوكر Richard Hooker ، الـــذي لم يكـــن متحرّرا بعد من الكثير من التأثيرات الكنسيّة حول فكرة مسؤوليّة الحكام أمام الجماعات التي حكموها ، وإخضاع الحكم للقانون...

في مقابل هذا الانزلاق المبتعد عن مجال الفكر الدّيني انبثقت المحاولات الإصـــلاحيّة ضمن مجال الدّين متّجهة نحو نوع من "العلمانيّة الدّينيّة" مثـــل: الانجـــذاب نحـــو فهـــم التطوّرات الحادثة في المؤسّسات الزّمنيّة أو الضّرورات المستجدّة كمعطى للتطوّر الحاصل في وسائل الإنتاج ونشوء المؤسّسات الماليّة والتمويليّة والمصرفيّة الجديدة ، حيـــث اتخـــذ الإصلاح في نطاق الدّائرة الدّينيّة تدرّجا لإضفاء فهم "علمانيّ" على ما حوله فابتدأ ذلـــك مع مارتن لوثر Martin Luther لواصل تقاربيّته مع واقع الحياة المدنيّة عبر جون كـــالفين Johen Calvin ، ثمّ في النهاية مع جان بودان Jean Bodin الذي ، بالرّغم من محاولاتـــه الأكثر اقترابا من سابقيه في استيعاب ما هو متغيّر وفق الصّيرورة التّاريخيّـــة ، ســـقط في الإحباط نفسه النّاتج عن تناقضيّة كلّ توفيق بين ما هو دينيّ - غيبيّ وبين ما هـــو عـــينيّ خاضع لقوانين أخرى ذات تنافر بنيويّ عما تحاول أن تحيط به المؤسّسة الدّينيّة في فكرها ذي المديات المحدودة والقاصرة.

من هنا أمسى المجال أكثر اتساعا لتطوّر اتجاه علمانيّ في جميع مجالات الفكر السّياسيّ والاجتماعيّ وانعكس وأعطى ثماره في انهيار نظريّة القـــانون الطّبيعـــي عنـــد المفكّـــرين الفرنسيّين الذين مهّدوا المناخ الفكريّ لحلول التيّارات الراديكاليّة التي سبقت قيام الثـــورة

وانهيار الملكيّة. فكانت هنالك إعادة نظر شاملة طالت أهمّ مقومات النظم السّياسيّة جوهريّة كنشوء منظور دستوري جديد وفكرة فصل السّلطات المتجسّدة في فكر مونتسكيو Montesquieu. ثمّ إعادة صياغة النّظريّة الاجتماعيّة عن طريق إعادة كشف المجتمع في كتابات جان جاك روسّو Jean Jacques Rousseau.وبظهور هذه البناءات الفكريّة أمست الإشكاليّات الجديدة المطروحة تتموقع خارج موضوعاتها التقليديّة ذات التماس مع الفكر الدّينيّ كأصل يُحتِم إقامة نوع من المهادنة معه. فالفلسفة السّياسيّة الاجتماعيّة بدأت تبني نفسها وإشكاليّاتها داخل أرض جديدة مقطوعة عن هيمنة المؤسّسة الدّينيّة التي بقيت تراوح في مكانها المعتاد فاقدة القدرة على المواجهة الفكريّة مع النّظريّات الجديدة ، ومستخدمة لأسلوب آخر من "الجدل" هو تصعيد أداتها القمعيّة بالتحالف مع المؤسّسة السّياسيّة المشتركة معها في موقع مُهَدَّد لتبرير نظريّة شرعيّتها وديمومتها. غير أنّ النظريّات الاجتماعيّة السّياسيّة الجديدة طوّرت مكوّناتها التفضيليّة تصاعديّا ، قبل التحامها فيما بعد بالمنظور الفلسفي الذي قام باستخدامها كأدوات واقعيّة تدحض عبر شحنها بمنهجيّته "المنطقيّة" العينيّة ، المؤسّسات القائمة.

لقد تمّ هذا التّطوير التفصيليّ للموضوع مقترنا بتوازي التقدّم المنهجيّ ضمن أدواته النّقديّة ، على يد دافيد هيوم David Hume الذي أتمّ المشروع الكبير الذي بدأه روسّو في نقده للقانون الطبيعي غير أنّ نقد روسّو لم يشمل جميع الجوانب التي ارتكزت عليها نظريّة القانون الطبيعيّ مما جعل لفلسفة هيوم دورها التكميليّ والأصليّ في إتمام مشروع روسّو وإرساء منطلقات جديدة نحو أفق أكثر تقدّما يمتدّ من تحطيمه الكليّ للقانون الطّبيعيّ إلى أفكاره الجديدة حول العقل والحقيقة والقيمة.

ثمّ جاءت المحاولة التكميليّة الأخرى التي حدثت عبر أفكار ادموند بيرك Edmund Burke ، فقد وضعت إتماما تفصيليّا لأفكار روسّو ، ثمّ – وخاصّة – لنظريّات مونتاسكيو لأنّه تناول موضوع الدّستور ومسألة شرعيّته واكتسابه بفضل الجريان الزّمنيّ.

نحو التوظيف النّقديّ لأسس الفلسفة الغربيّة الحديثة

إنّ هذا التطوّر المتراكم في مجال العلوم الاجتماعيّة والسّياسيّة لقي توظيفه عبر قوانين ومناهج فلسفيّة لدى فلاسفة عدّة ، غير أنّ توظيفه نقديّا بلغ أوجه وبدايته الجديّة عند

هيجل واكتشافه للمنهج الجدليّ القائم على إدراك الصّيرورة في الواقع ضمن تكويناته وتشكيلاته المعقدة. إنّ الجدل باقترانه بالنّظريّة الاجتماعيّة كان مولدا لنمط من التفكير النقديّ اكتسب وظيفته الاجتماعيّة لدى ماركس ، كما سَيَردُ تفصيل ذلك لاحقا.

ومنذ ماركس بدأ الفكر الأوروبّي الحديث يُطوّر منظورا نقديّا شموليّا يحتوي بتحليليّته النّافية جميع مرافق الواقع ومؤسّساته مستفيدا بذلك من المكاسب التي حققتها المدارس السّسيولوجيّة الكبرى: ماكس فيبر Max Weber وإميل دوركهايم Emile Durkheim ، ليمتلك بعد ذلك أداة تحليليّة نقديّة يواجه بها الهيمنة القائمة للدّولة الحديثة والمتجلية في مؤسّساتها المباشرة التي تُكوّن خطّا دفاعيّا لحماية شرعيّتها: الدّستور ، البرلمان، القوانين المدنيّة ، السّياسة الإنتاجيّة ، توجيه الاستهلاك ، الدّعاية ، السّياسة الثقافيّة ، طبيعة التعامل مع الفنّ ، مع النّزعة الفرديّة...

إنّ الهدف العامّ لهذا البحث هو السّعي لإبراز المرحلة المتقدّمة في التّخصص والتي بلغها الفكر النّقديّ الأوروبيّ. فمن إخضاع الواقع بتركيبته العامّة إلى فكر نقديّ لا يميّز من هذا الواقع إلاّ نمطا مشتركا للإنتاج يسهم في تشكيل كلّ المؤسّسات لنمط من التصنيفيّة المُقترنة بارتباطها بأسسها الاقتصاديّة ، لكنّها متمايزة ، في الوقت نفسه ، في اشتمالها تطبيقيّا بعمليّة الاحتواء التي تصدر عن المؤسّسة الرّسميّة كحصانة أوّليّة لبقائها. فنرى النّظريات النّقديّة قد توزّعت جهودها وتطوّرت أدواتها في التعامل مع الميادين العامّة مثل: شرعيّة الدّولة ، وظيفتي الإنتاج والاستهلاك في المشروع السّياسيّ العامّ. الدّيمقراطيّة، النّقابات ، السّياسة الثقافيّة ، ثمّ التكوين البسكولوجيّ للفرد ومجالات التأثير على مكوّناته الأساسيّة ثمّ محوره الرّئيسيّ ، اللبيدو ، واتجاهات الرّغبة الجنسيّة.

وهنا سيكون موضوع موقف الفكر النّقديّ من عمليّة استلاب الرّغبات الجنسيّة وفق منظومة عامّة من العلاقات الاحتوائيّة هو الموضوع الذي يتخصّص في تناوله هذا البحث ، ومن ثمّ فتح إمكانية للاستقصاء عن مدى تواجد الوعي النّقديّ في الفكر العربيّ المعاصر إزاء مؤسّساته الرّسميّة ، وعن وصفه العامّ تُجاه المؤسّسة الدّينيّة – السّياسيّة – الاجتماعيّة السّائدة.

نموذج من الفلسفة النّقديّة الغربيّة

نقد استلاب الرّغبة الجنسيّة ، من ويليام رايش إلى جيل دولوز

لم يتضمن مدار الفكر النّقديّ – المتباين المسار من حيث نقطة اتجاهه النّهائيّة على ترميم الإشكاليّات المحتواة من قبل شموليّة الواقع لإظهار محورها الجوهريّ أو مصادر ديناميكيّتها الأساسيّة ، في البداية ، بل أقبع منهج المباشرة في مواجهة الخلل الظاهريّ في سياق الصّيرورة الاجتماعية – بكلّ مركباتها – فباستثناء الفكر الكانطي في المجال الفلسفيّ لم تحدث محاولة تأسيسيّة بمستوى محاولة إيمانويل كانط ، في المجال السوسيولوجي السياسيّ وارتباطه العضوي المطرد بمكوّنات الفرديّة المتنامية في داخله بتواز كامل مع التّصعيد الذي أحدثته "الثورة الصّناعيّة" في وسائل الاتصال بين المجتمعات ، كخصوصيّات متفرّقة ، أو بين الفرد ومؤسّساته الاجتماعيّة داخل تركيبة ذات خصوصيّة موحّدة. بل كان الفكر السّياسيّ يسير في اتجاه آخر أكثر عموميّة ، متخذا من بعض القيم الكلاسيكيّة أو التقليديّة مقياسا للتوجّه إلى الواقع بالنّقد.

ومع نشوء التّيارات الاشتراكيّة الطوباويّة ، أخذ المنهج النّقديّ المباشر يحاول أن ينظم نفسه وفق بناء نظريّ أكثر دقّة مستعينا بتلاحم جديد لم يتمّ اكتماله بعد مع العلوم الأخرى مثل الاقتصاد السّياسيّ والقانون والفلسفة لتتسع إمكانيته النّقديّة في الرّبط بين مكوّنات الثقافة الواحدة والفكر السّائد وطبيعة السّلطة السّياسيّة.فقد كانت أفكار سان سيمون وبورودون وآخرين تطوّر مساراتها نحو هذا الهدف لتُنشأ منظورا نقديّا يمكن له التقدّم في الاتجاه العكسيّ للمؤسّسات الاجتماعيّة القائمة ، غير أنّ "مدارسهم" الفكريّة لم تستخدم المردودات المنهجيّة الكثيرة الحاصلة في المجال الفلسفيّ (كانط ، هيجل ، فيورباخ...) ، بل بقيت سجينة الفكر السّياسيّ والاقتصاديّ دون التوسيع من إمكانيّة شموليّته وتماسّه العضويّ مع المكوّنات الحضاريّة برمّتها.ثمّ إنّ ما تحاشته الفلسفة جزئيّا ، لم يتحاشَهُ الفكر الاشتراكيّ الطوباويّ ، أيّ أنّ إمكانيّة النقد لدى المفكّرين السّياسيّين بقيت مقترنة بنظرة حلوليّة وطموح لتشديد بديل يملأ الثغرات الشاغرة التي خلفها النّقد. هدم ناقص وبناء بديل لم تتوفر إمكانيّة نشوئه في الحدود العينيّة للواقع ، هو الأفق الذي وصل إليه الفكر النّقديّ السياسيّ على يد ما أصلح أصطلح بتسميتهم الاشتراكيين

الطوبائيين. إنّ هذا الضّعف المنهجيّ قد تخطّته الفلسفة بالتراصّ الذي اتسمت به منهجيّتها المتناسلة الإمكانات في احتوائها على مجال شاسع من الإشكاليّات الفكريّة ، عدا كونها قد تخطّت حدود طرح البديل البنائي داخل فجوة الخواء الذي يخلقه نقدها ، بل قدّمت نقدا يهدّم الكثير من بناءآتها وطروحاتها التقليديّة فاتحة إمكانيّة طرح بديل دائم الاستبدال ، عبر سلب فلسفيّ مستقبليّ آخر.ففكرة النقد في الفلسفة منذ نظام إيمانويل كانط المتكامل ، أمست بديلا لنفسها ، فالهدم هو بديل لأنّه يفتح إمكانيّة البحث وتأسيس نظام آخر. أنّ ملكة النّقد أو السّلب ، منذ كانط ، قد وطّدت معطىً ثابتا شرع بالتداخل مع كلّ بناء فلسفيّ ضخم يبدأ بإقامته فيلسوف ما. هذا المعطى هو الشكّ في نظام الأشياء كليّة أو كما هي عليه الآن ، وهنا. فما هو راسخ وبديهيّ قابل لأن يكون غطاءً سميكا لعكسه الأكثر اقترابا من رغباتنا والأكثر اقترابا من المنطق في مستواه التجريديّ أو الأكثر اقترابا من الحقيقة المطلقة.

غير أنّ الفكر النقديّ لم يُشحن بطاقة إحيائيّة مستديمة وقويّة الحضور حتى اللحظة الراهنة إلا بفضل البناء الفكريّ الهائل الذي شيّدته الفلسفة الهيجليّة. فالفعل الثنائيّ الايجابيّة الذي أرفد به هيجل الطاقة النّقديّة للفلسفة والفكر النقدي بشموليّته تُجسّد في اتجاهين الأوّل إخراج النقد من مداره الفلسفيّ المحض الذي مثلته الكانطيّة من قبل ، والقيام بنقل الطاقة النّقديّة وإمكانيّاتها باتجاه المواضيع التي تمسّ الوجود الخارجي والدّاخلي للإنسان مثل: الدّولة والقانون وعلم التاريخ ، وعلم الجمال... هذا بعد تشيّد القاعدة النّظريّة أو منظوره الاحتوائيّ الشامل في نظره إلى هذه الموضوعات.

فالبناء الفكريّ الذي رسخه هيجل في "فينومينولوجيا الرّوح" و"علم المنطق" ظهرت ثماره في كتابات هيجل حول التاريخ والقانون والسّياسة ، فهو نظام فكريّ موحّد صارم جعل للواقع داخل الحدث التاريخيّ الخارجيّ مضمونا آخر يمكن استلهامه والارتفاع به إلى مستوى الفرضيّة أو الأطروحة الفلسفيّة المتجاوزة لكونها فكرة تتضمّن جانبا من الافتراض، إلى كونها فكرة ينتجها الواقع معبّرا عن أكثر أبعاده جوهرا وحقيقة.

ومن هيجل انطلقت كلّ التيّارات الفكريّة التي كوّنت محتوى القرن العشرين وأكثرهما أهميّة "الماركسيّة" و"الفرويديّة" ، لقد أسّس هيجل ذلك الوعي الذي بين ذاته داخل محتوى الأشياء ، فلا شيء مجّانيّ بل هنالك قلب لكلّ شيء وانبساط مستديم للعالم

تحتويه مجموعات متزاحمة ومتداخلة من الأنظمة التي تقود في النّهاية إلى نقطة واحدة ، أو عدّة نقاط بمراكز متعدّدة ، إذا قلبنا نظرتنا السّائدة لها تحوّلت إلى مدلولات تكشف عـــن معطياتها المتحكّمة بالواقع الذي نحياه تحكما جبريّا يدعم التحرّر منه دون إخضاعه لرؤيـــة عقليّة ذات طاقة نقديّة ، أو ذات قدرة تسلب كون الحالات الظاهرة كما هي ، بل أنّهـــا على وجه آخر أكثر ترابطا وأكثر اختلافا ممّا نراه.

هذا ما تميّز به الفكر الفرويديّ وكشفه عن المجال اللاشعوريّ لدى الفرد والأســـس التكوينيّة للاوعي ومسار الرّغبات الجنسيّة. وهذا ما ميّز أيضا الماركسيّة كذلك كفكـــر متناسل داخل طيّات الواقع وتلافيفه. من الظاهرة الجزئيّة العاديّة إلى ما وراءَها من أفق أو وجه لا يبرز اعتياديّتها لأنّه يكشف أنّها كلٌّ لجزئيّات تدمّرها ديمومة متناقضة تبرّر بالتّالي وجهها الذي اعتاد الوعي المباشر على سحب الماوراء البعيد من خلفه ، وتطحنـــه تحـــت تسويغ غريب عن بنية الظاهرة ، ولكنّه يسير بموازاة (التّشريعيّة) التي يمتلكها الواقع المعاش لتمرير تناقضاته التي لم يُنظّم الوعي تخومها أو يحدد خطوطها بتلافيفه التي تشكّل معطـــى لمنهجيّته.

فالهيجليّة هي التأسيس الطليعي للفكر الناقد ولكلّ اتجاه نقديّ متراصّ البناء آتيا فيما بعد. إنّ التيّار النّقديّ للواقع على تباين مستواه واتجاهه والموضوع المتخصّص له ، هو في الأصل قراءة معمّقة للهيجليّة ولعمقيّتها النّقديّة واستلهامها في المنفذ النّقدي الدّائم لكـــلّ بناء (اجتماعيّ سياسيّ) بكليّته. فالنّظام الفلسفيّ الذي أقامه هيجل كان هدفه متجها نحو بناء شموليّة تمسّ ما هو واقعيّ وتمرق من حدود كونها نظاما فلسفيّا محضا نحو مجالات تمسّ المؤسّسة الاجتماعيّة المُعاشة. فالحدث التاريخيّ كما يراه هيجل ليس حدثا بل معطـــى ذا أبعاد متباينة العمق ، فالثورة الفرنسيّة مثلا لم تكن في إطار المنظور نفسه عند المـــؤرّخين الذين لم يتجاوزوا حدود اعتبارها حدثا سياسيّا جذريّا فحسب وعنـــد هيجـــل الـــذي لا يعتبرها حدثا هامّا وجذريّا على صعيد التطوّر التاريخيّ السّياسيّ المسترسل:"لقد كـــان هيجل يرى أنّ التحوّل الحاسم الذي طرأ على التّاريخ مع الثورة الفرنسيّة هـــو انتقـــال الإنسان إلى مرحلة الاعتماد على عقله ، وتجاسره على إخضاع الواقـــع المعطـــى لمعـــايير العقل... وقد شرح هيجل هذا التّطوّر الجديد عن طريق وضع تضاد بين استخدام العقـــل وبين الامتثال غير النّقديّ للأوضاع السّائدة في الحياة".[a] هنا يغدو النّقد هو الأداة الـــتي

تفجّر التحوّل ، فالنّقد يعني وعي التناقض وأطرافه الدّاخلة في مجال الصّراع. وهذا ما جعل كارل ماركس يتشبث بجوهر الفكر الهيجلي أي الجدل (الدّيالكتيك): وعي يثقب الظاهرة المُعاشة وينتهكها بتحليل يستشفّ كلّ آفاقها وبناها للوصول إلى النّواة المتحكّمة بحركيّة الظاهرة والعلائق الرابطة لها مع الظواهر الأخرى المشكلة للكليّة الواقعيّة المأزومة.

فالجدل وكلّ قدراته النّقديّة في حلّ الخيوط النّاسجة للواقع ، كان المفتاح الذي توغل به ماركس إلى "البنية التحتيّة" و"البنى الفوقيّة" مثل: الاقتصاد السياسي ومكوّناته. وسائل الإنتاج ، نمط الإنتاج ، رأس المال ، الريع ، السلعة ، ساعات العمل ، الطبقة العاملة ، الارتباط بالآلة ، التشيؤ المتمخّض عن نمط الإنتاج في ظلّ الرّأسماليّة الممعنة في التّطوّر ، ثمّ الرّأسماليّة المتقدّمة. فقد كانت الماركسيّة هي منهج التعامل بمباشرة حادّة بين الجدل والواقع ، فالواقع هو الموضوع المتفرّد الذي ينبغي على الجدل أن يحتويه ويوضحه ، أي أنّه يسلبه ويكون نقيضه عبر التحليل لمساراته التناقضيّة. إذ جعلت الماركسيّة من النّقد الشموليّ للواقع ونقضه السبب الوحيد الذي يبرّر وجودها ، ثم رفعت الجدلَ الهيجليَّ عبر تصعيد حدّته التحليليّة إلى دَرجة من العدوانيّة العلميّة الناقضة ما هو قائم. فالماركسيّة هي نقد وسلب لما هو عينيّ ثمّ طرح لبديل ، إلاّ أنّها تظلّ نقدا وهدما أوّلا وقبل كلّ شيء آخر ، وهي طموح يهدف لأن ينقل منهجيّة الفهم والتحليل كأداة لتحطيم ما هو ماثل ، إلى علم حادّ مغلق... ثم إلى "حقيقة مطلقة" لا تُناقش ، ثم إلى بديهيّة راسخة وجبريّة مستقبليّة .ومن هنا أفرزت الماركسية صفتها الأيديولوجيّة ولكنّها لم تفقد طاقتها الهائلة في نقد الواقع وسلبه كليّا في أبعد نقاطه خصوصيّة وصغرا.

لقد طرح النّقد الماركسيّ نفسه على اعتبار أنه أكبر من أن يكون أيديولوجيّة سياسيّة، والماركسيّة في رأي البعض: ليس نظاما ، وإنّما منهج في التحليل ينبغي عليه ألاّ يكفّ عن مواجهة الوقائع التاريخيّة والأنظمة الفكريّة الأخرى[b]. ومن هنا انبثقت المخاطر المنهجية التي أُخذت على الماركسيّة ، لأنّها سوف لن تتحاشى الدّخول نحو المجال الاستاتيكي الثبوتي. فالاسهام الماركسيّ تجسّد في شحن حدّة الفكر النّقدي والزّجّ بقدرته على الانسياب داخل المجالات الجزئيّة للظاهرة الاجتماعية ، وذلك عبر حركة مولدة لمجالات أخرى مضاعفة تحتوي سلب الواقع كليّا عبر محاصرة تحليلية حادّة ، مغلقة ، شاملة لا يمرق من مراقبتها جزء متعلق بكليّة الظاهرة موضوعة النظر.

إنّ الجدل في طاقته النّقديّة الموظفة في مجال القانون التاريخي الاجتماعيّ العامّ ، أي في المدار الخاصّ بالخارج وتجلّيات صيرورته عبر الزّمن ، لم يلتفت إلى المسافة الكائنة داخل حدود الفرد كبنية لها قانونها الخاصّ. والسّعي على مسح هذا الجزء بإضاءة جدليّة لتفاصيله بذات المنظور النّقديّ التحليليّ فلبثت البنية الدّاخليّة للفرد بعيدة عن مجال التعامل معها كأرض مستقلة لها أبعاد تسيّرها معطيات الخارج الفرديّ الصّغير: (العائلة ، التجربة الشّخصيّة...) ، وظلّ التعامل معها معتبرا إيّاها حياتنا معطلة التأ وفي منتهى الصّغر يهيمن عليها واقع كبير وقانون شامل ذو صيرورة عامّة خارجة عن اختيارها ونافية لأدنى حدود التماسّ مع إرادتها الفرديّة. وهذا "القصور" الذي اتصفت به الماركسيّة من جانب عدم التعامل مع التكوين الدّاخليّ للفرد جدليّا ، كتعاملها مع الظواهر الخارجيّة قد خلق ضرورة لإيجاد علم جديد ينبثق من الفرد المنسيّ جدليّا ويقيم أسسه داخل حدود ذات الفرد وتركيبتها السيكولوجيّة الممعنة في التعقيد وكأنّ الذات أو المجال النّفسيّ للفرد هو في حالة قطيعة مطلقة مع العالم الخارجيّ ، قطيعة ليس على مستوى التماسّ العلائقي مع المحيط الخارجيّ الفردي (العائلة ، المدينة ، الأقرباء ، زملاء العمل... أو العلاقات الصّميمة الأخرى) ، بل على مستوى الواقع الخارجيّ كقانون عامّ يتحكّم بسير التأريخ. من هنا اكتسبت الأبحاث البسيكولوجيّة التي قام بها سيغموند فرويد أهميّة كبيرة(*).

فرويد: الفرد كعالم قائم بذاته

لقد دخل فرويد إلى عوالم الفرد الدّاخليّة مستقلاّ ومجرّدا نفسه عن كلّ منظور خارجيّ (اجتماعي ، طبقيّ ، اقتصادي...) فالنّفس هي التي تحيك خيوطها وأزماتها وانفجاراتها ، عالم كامل وقطيعة مطلقة متطرّفة عمّا هو خارجيّ ، أو حتى حضاريّ خاصّة في الأبحاث الأولى لفرويد السابقة على "الطوطم والتابو" ، "موسى والتوحيد" ، و"قلق في الحضارة".

لقد بنى فرويد عالم الذات المغلقة المنطوية المقطوعة عمّا هو شامل. وهنا كان فرويد جدليّا ليس بمفهوم التطبيق العقدانيّ لمنهج ما على أرض غريبة عنه ، بل عبر الكشف

(*) يمكن أخذها بجانب كبير من الأهميّة وبالمستوى التأثيري على الأقلّ لما قام به ماركس في المجال السوسيولوجيّ.

المسترسل المتناسل طرديا للحقائق المكوّنة للذات المنفيّة داخل عزلتها القويّة التحصين الغامضة المكوّنات. فإنّ النّظام الذي شيّدته كشوف فرويد في علم النّفس هو نظام جدليّ التفكير والمنهج متقارب من بناءات هيجل وتلافيفها المنهجيّة في تحديد علم للمنطق أو تجليات للعقل.

فالذات كعالم تامّ مقطوع هو ما توصّل إليه فرويد. ثمّ إنّ هذا العالم المقطوع يحيا في عالم أكبر هو حضارته. فهنالك ذات فرديّة مقطوعة ، ولكن هنالك ذات أخرى أو فرديّة حضاريّة هي نتاج للذات الأولى ، وكذلك الأولى هي معطى ونتاج للذات الثانية. كانت نظرة فرويد تقترب في النّهاية من مدار الفردانيّة المطلقة نحو وعائها الحضاريّ بتراثه الدّينيّ أو الأسطوري. إلاّ أنّ هذا البناء لم يكتمل في الفرويديّة المطلقة مثل اكتمال التحليل النّفسيّ ونظريّة الرّغبة الجنسيّة والتّفسير العلميّ للأحلام. فهذا البناء الذي مسّ البنية الحضاريّة والبعد الدّينيّ فيها وتأثيراته المتجليّة في مظاهر شتى من أزمته ، ظَلّ إرهاصا لأنّه لم يقترن بدراسة معمّقة للمدارس السوسيولوجيّة التي بدأت بالانبثاق والتطوّر السّريع في تلك الفترة. فإنّ جهود فرويد الأخيرة بقيت نتاجا محضا لجهود راح يطوّر اتساع منظوره من البعد الشّخصيّ إلى الواقع الكليّ.

وأخذ هذا الإرهاص يشكّل خيوطا لنسيج جديد متسع ومعقد في مجال علم النفس لدى أطبّاء نفسانيين آخرين اقترن فكرهم البسيكولوجيّ بدراسة للصّيرورة الاجتماعيّة ولأهمّ المدارس التي تبحثها ، فجدليّة الواقع (الاجتماعيّ - الاقتصاديّ - السّياسيّ...) لا تنفي مطلقا العالم الفردي المقطوع ضمن مكوّناته الخاصّة ، لأنّه المجال الذي يمتلك تأثيرات ذات طبيعة تبادليّة ومتكافئة في الفعل والوجود.

إنّ التشكيلات المؤسساتية الاجتماعية الخارجيّة ، في نظر فرويد ، ما هي إلاّ مصادر لتوجيه أدوات سيطرة عدة ينصب موضوعها في النّهاية في نقطة واحدة هي الفرد. فالفرد بتكوينه النّفسيّ هو أمّا "موضوع" للاحتواء من قبل التشكيل الخارجيّ العامّ أو "موضوع" لتثوير طاقاته ورغباته وتوجيهها في قنواتها الطّبيعيّة. إلا أنّ الاحتمال الأوّل (أي الاحتواء) هو الحقيقة الماثلة بالفعل داخل المجتمع. إنّ الاغتراب عند ماركس سوف لن يكمل كلّ أبعاده وطاقته الإدراكيّة ، أو تحديداته لجذوره ومصادره إذا لم يذهب أبعد من الماركسيّة متوجّها نحو الفرويديّة وكشوفها في مجال اللاوعي ، عندها فقط ستكتمل دائرة البحث ثمّ

يكتمل المنظور لهذه الأزمة المختفية تحت وطأة الوعي العاديّ المباشر. ثم بعد ذلك يكتمل منهج جديد لاقتراح حلول لها، أو في أدنى الاحتمالات اقتراح خطوط تقريبيّة لحلّ، أو إظهار أفق عامّ لعدّة حلول.

الذات - المجتمع: بدايات التداخل المنهجيّ بين الفرويديّة والماركسيّة

إنّ أبرز هذه المحاولات في استقصاء العلاقة بين المجال النّفسيّ للفرد وبين بنائه الاجتماعي قد جرت على يد عالمين نفسانيين يمتلكان تكوينا أكاديميّا بسيكولوجيّا محضا، قفزت بعدها اهتماماتهما الفكريّة في البحث إلى المدار الاجتماعيّ.

أوّل هذين العَالِمين هو جيزا روهايم والثاني ولهام رايش. لقد تجسّد في بحوث هذين العالمين استغلال أقصى إمكانيات النقد التحليليّ في الفكر الماركسي وكذلك استخدام كلّ المردودات التي بلغها التحليل النفسيّ وكلّ الكشوف التي تمّت في إطار المدرسة الفرويديّة، ومعهما بدأ نمط جديد من الدّراسات البسيكولوجيّة التي تتبع مسارات العصاب أو اللبيدو الجنسيّ في واقع تهيمن عليه أيديولوجية سياسيّة ما، أو نمط إنتاج صناعيّ متقدّم يحتوي مسارات الرّغبة ويخضعها لنمط من الآليّة (تأليل Mécanisation) المتفقة مع مسار القيم الاجتماعيّة الكليّة والمعطاة إنتاجيّا والمُبرَّرة ظاهريّا عبر شكل متمثل بغطاء يمنح إيحاءاً بحريّة العلاقات الجنسيّة وطبيعتها.

فدراسات جيزا روهايم كانت مشروعا أكثر شموليّا واتساعا عندما حاول أن يتبع خطًّا أنتروبولوجيّا وتحليليّا نفسانيّا لفهم مسار التطوّر في مجتمع ما ومظاهر أزمة الفرد فيه[c]، غير أنّ بناء روهايم كان أقلّ دقة من البناء الذي أقامه ولهام رايش، فرايش قد تناول مجالا أكثر خطورة هو الرّغبة الجنسيّة وطبيعة قمعها داخل واقع صناعيّ متقدّم وذي نمط إنتاجيّ رأسماليّ[d]، ثمّ مجموعة من الأبحاث حول السلطة السياسيّة ذات الأيديولوجيّة الفاشيّة وعلاقتها بالجماهير وتكوينها للبسيكولوجيّة الفاشيّة الجماعيّة[e]. إنّ الأبحاث التي قام بها رايش تعتبر الأولى في هذا المجال ومن أكثر الإنجازات أصالة وتأسيسيّة في إخضاع الظاهرة الاجتماعيّة إلى منظور التحليل النّفسيّ ثمّ إدراكها للتزاوج بين الصّيرورة الاجتماعيّة / السّياسيّة من جهة وتكوين البسيكولوجية للأفراد والجماعة ضمن تشكيلة سياسيّة محكومة بإيديولوجية أحاديّة. ودراسات رايش كانت تُظهر ما هي المراودات التي

يمكن أن يجنيها الفكر الفلسفيّ النّقديّ باستيعابه لمكاسب الماركسـيّة والفرويديّـة دون الانزواء في إشكاليّة عقدانيّة لهما أو إشكاليّة توفيقيّة أو إنتقائيّة لجزئيّـات مـن هـاتين المدرستين بل تلاحمهما البنائيّ التّامّ وخلقها لمنظور جديد يستشرف أو يستقصي خيـوط التّأزّم في البنية الحضاريّة العامّة لمجتمع ما. إنّ الطروحات التي قدّمتها أبحاث رايش وروهايم إلى الفكر النّقديّ هي طروحات تأسيسيّة ، إنّها تبنّي وعيا مخالفا ، وعيا نقيضـا ، وعيـا سالبا لواقع مُعاش يتخذ شرعيّته من إعتياديّته وبديهيّته الظاهرة ، ومن أكاذيـب النظـام الرّسميّ عن طريق أجهزة الإعلام أو الأدوات الثقافيّة التي تُسَيِّر غالبيّتها في اتّجـاه قبـوليّ واتفاقيّ واحد مع هذا الواقع. ومن هنا شكّلت أبحاث رايش وروهايم إرهاصـا متقـدّما لثمرة التزاوج بين الماركسيّة والفرويديّة وقدّمت فكرا متنبها بالأزمة ، موجّه لهـا نقـدا شموليّا مُحلّلا ظواهرها المعطاة عيانيّا في ظلّ واقع سياسيّ تكاثفت أزماته عـبر فتـرات تاريخيّة من خلال أنظمة فاشيّة كليانيّة مباشرة ، أو في ظلّ قمع خفـيّ مغطـى في بنـاه الخارجيّة بحريّة مفتوحة ، إلاّ أنّ قمعيّته تتجلى في مسايرتها ودعمها لنمط الانتاج والحفاظ على ديمومته واستمراريّة مصالح الطبقة المهيمنة. ولم تتحوّل محاولات رايش وروهـايم إلى فكر نقديّ تحليليّ وبنائيّ في وقت واحد بل بقيت في حدود النّقد التحليليّ فقط وهذا ما فتح أفقا كبيرا من الإمكانيّة البنائيّة القائمة على تعميق المنظور النّقديّ واستشراف البديل ضمن البنية الأستلابيّة القائمة التي تحتوي على نقيضها السّالب في آن واحد.

إنّ النّظريّة النّقديّة التهديميّة مقترنة ببُعدها البنائيّ ظهرت عند مفكّرين آخرين مـن الممكن اعتبارهما (مثلا – نموذجا) لأقوى مدرسـتين نقـديّتين في القـرن العشـرين ، إلا مستوى قوّة البناء تتباين عند كلّ منها ، وهما هربرت ماركوز واريك فروم.

أريك فروم

كان إريك فروم محللا نفسيّا قبل كلّ شيء ، فتكوينه الثقافيّ الأساسيّ هو تكـوين بسيكناليزيّ ، ومن هذه الحدود المختصّة يتناول الظاهرة الاجتماعيّة عبر دراسته للمدارس السّوسيولوجيّة النّقديّة الكبرى واستيحابه التامّ للماركسيّة كطاقة نقديّة ترفد الكثير مـن تيّارات الفكر المعاصر بفهم تحليليّ نقديّ لواقعها الرّاهن ، غير أنّ الانطلاق لديـه يبقـى فرويديّا يتأسّس داخل الذات الفرديّة المشروطة بوجودها الاجتماعيّ حيـث يقـول:"إنّ الطبيعة الإنسانيّة ليست محصّلة كليّة ثابتة وفطريّة بيولوجيّا للدوافع كما أنّها ليست ظلا لا

حياة فيه للنماذج الحضاريّة التي تكيّف نفسها معها بنعومة ، إنّها نتاج التّطوّر الإنساني ، لكنّها أيضا لديها ميكانيزمات معينة وقوانين معيّنة كامنة. هنالك عوامل معيّنة في طبيعة الإنسان ثابتة ولا تتغيّر: ضرورة إشباع الدّوافع المشروطة فسيولوجيّا وضرورة تجنّب العزلة والوحدة الخلقيّة. ولقد رأينا أنّ الفرد عليه أن يتقبّل نمط الحياة القائم في نظام الإنتاج والتوزيع الخاصّ بأيّ مجتمع محدّد. وفي عمليّة التكيّف الديناميكيّ مع الحضارة ، يتطوّر عدد من الدّوافع القويّة التي تحرّك الأفعال والمشاعر الخاصّة بالفرد. وقد يكون الفرد واعيا بهذه الدّوافع أو لا يكون واعيا بها ، ولكنّها قويّة وتتطلب الإشباع طالما أنّها تطوّرت. إنّها تصبح قوى قويّة حيث تبدو بدورها فعّالة في تعديل العمليّة الاجتماعيّة" [f] [*].

إنّ فروم يشيّد نظامه الفكريّ الخاصّ منبثقا عن واقع فرد وإنسانيّة محاصرة بجبريّة اجتماعية وظرف سياسيّ أو نمط إنتاج اقتصاديّ يجهض حرّيّة هذا الفرد التي هي بالتالي في مداها النّهائيّ حريّة مجتمع برمّته أو حريّة إنسانيّة شاملة. كانت النّقديّة التي ميّزت فكر اريك فروم تتجه نحو المجتمع عبر نظرته الماركسيّة التحليليّة ، ولكنّها تنطلق من الفرد وليس بهدف تعميم فردانيّة جديرة ، بل لأنّ الحريّة مهما كانت بنيتها جوهريّة ليست اجتماعيّة إن لم تكن فرديّة أوّلا ، وإن لم تكن اجتماعيّة بالتالي فلا يوجد انفصال لأنّ الكلّ هو مجموع من وحدات جزئيّة تعكس وعيها على ساحة جماعيّة أكبر:" لقد بزغ التاريخ الاجتماعيّ للإنسان عبر لحظة انتقاله من حالة التوحّد مع العالم الطّبيعيّ إلى حالة الوعي بنفسه كذاتيّة منفصلة عن الطبيعة والناس المحيطين به. ومع هذا ظلّ هذا الوعي وعيا معتما للغاية لفترات طويلة من فترات التاريخ. لقد استمرّ الفرد مرتبطا تماما بالعالم الطّبيعيّ والاجتماعيّ الذي منه بزغ ، وبينما هو يدرك جزئيّا نفسه كذاتيّة منفصلة ، شعر أيضا بأنّه جزء من العالم الذي حوله"[g].

وهنا نرى أنّ الفكر النّقديّ لا يتخذ من الفرد فحسب موضوعا له ، فموضوعه ليس فردا معزولا ، وليس مجتمعا على حدة ، إذ لا وجود لهاتين المفردتين داخل وحدة مجالها الكليّة ، بل إنّه يعايش وضع استلاب جماعيّ وحضاريّ فإذا مسّ الاستلاب مجتمعا برمّته في أسلوب معيشته اليوميّة المباشرة فهو بالضرورة يتداخل مع ميدان أكثر خصوبة وتعقيدا

(*) النّصّ العربيّ مقتبس نصا من الترجمة العربيّة للكتاب فروم "الخوف من الحريّة" راجع الهوامش والمراجع في نهاية هذا البحث.

هو الميدان الفرديّ بكلّ ملابساته وتعقيداته الخاصّة أيضا ، فالنّظريّة النّقديّة الماركسيّة لـــن تتولى ، باستمراريّة ، استيعاب معايير فرديّة مضحية بالقوانين الاجتماعيّة العامّة المتمخّضة عنها كمعطى ، ولذلك كان الالتحام مع الفرويديّة حتميّة ليست مفروضة عـــبر ظـــرف خارجيّ جبريّ ، بمعزل عن الإرادة الثقافيّة الفرديّة لفلاسفة الفكر النّقـــدي ورُوّاده ، لأنّ الخلفيّة الكائنة للبعد الاجتماعيّ المتأزّم والمشروط ضمن إرادة نظام سياسيّ تبقى جزئيّـــة بالنّسبة لما يدور في مجال وعالم الفرد الممتدّ أو المنبثق عن الظاهرة الجماعيّة الخارجيّة العامّة ، أو بتعبير آخر وبنظرة عضويّة مضادّة ، يكوّن (الفرد) علة لها لأنه وحدة ضمن مجمـــوع كليّ نراه في تجليه الجماعيّ المباشر. فالفكر النّقديّ عند اريك فروم هو محاولة للجمع بين ماركس في جدله الاجتماعيّ وفريد في تحليله النّفسيّ وفق نظرة يمكن اعتبارها متكافئـــة حتى وإن كان فروم أكثر ميلا إلى فرويد بحكم تكونه العلميّ النّفسانيّ. ولكن ، كما يتفق أغلب الباحثين ، لم يشيّد اريك فروم البناء الكامل نفسه الذي أقامه هربرت ماركوز الذي كرّس كلّ حياته الفكريّة لدعم الفلسفة النّقديّة بطاقة بنائيّة وأدوات تحليليّـــة مســـتجدّة وتأسيس نظريّة نقديّة عامّة ذات طاقة سلب متواصلة ضدّ ما هو راهن ، ومن هنا كـــان التّيّار الذي كوّنه داخل الفكر النّقديّ بمثابة مرحلة تأسيسيّة للأخذ بالفلسفة النّقديّة نحـــو نقطة أخرى أكثر طموحا.

إنّ التقدّم التقني الهائل والسّريع في المجتمعات الصّناعيّة قد أدّى بإريك فروم لأن يبلغ ذروة حسّيّة عالية ومتوتّرة في وعيه لتأزم الواقع وتشخيص بعض المعطيات ذات المـــردود العكسيّ للتطوّر الذاتي المتفاقم للمَكْنَنَة الحديثة وما تتطلبه من تخطـــيط مســـبق ودقيـــق للسيطرة على مجال استخدامها ، وقام فروم باستشرافات لحلول دقيقـــة ، فالتقـــدم الآليّ المتفاقم بمضاعفاته غير المحدودة ، وظهور العقل الاليكتـــرونيّ (الكمبيـــوتر) إلى ميـــدان الاستعمال اليوميّ جعل فروم يحدس بأنّ الإنسان مقدم على أفق جديد واستلاب أكثر دقة وإيغالا ، وهذا الموقع المستجدّ بفضل الآلة يتطلب معالجة متولدة من المعايشة المباشرة لهـــا عبر فكر فلسفيّ نقديّ إذ يقول :" كلّ تخطيط سواء كان متلائما أم غـــير مـــتلائم مـــع استخدام الناظمة الآليّة ، يتعلق بالمعايير والقيم التي تتضمّنه. فالتخطيط هو تقدّم من أعظم ما تقدّم إليه الجنس البشريّ ، لكنّه يمكن أن يصبح لعنة إذا كان خـــبط عشـــواء ، أو إذا تخلى الإنسان من أجله عن قدرته الخاصّة في القـــرار وعـــن حكمـــه التقـــويميّ وعـــن مسؤوليّته"[h].

وهنا من الممكن منهجيا موقعة إريك فروم داخل مرحلة شبه اتصاليّة بين اتّصاليّة رايش العامّة التي تتضمّن طاقاها النّقديّة عبر التحليل نفسه ، وبين البنائيّة الكاملة للمشروع النّقديّ الذي قام به هربرت ماركوز مكرّسا له العديد من مؤلفاته الرّئيسيّة. إنّ ما يميّز مركوز هو تكوينه الفلسفيّ فهو متخصّص في الفلسفة وليس عالما نفسيّا مثل فروم ، ولذلك كانت دراسة ماركوز النّقديّة تنطلق من الواقع الخارجيّ.

هربرت ماركوز: انتقاد منطق التناقض

إنّ التكوين الفلسفيّ التأسيسيّ لهربرت ماركوز قد تمّ عبر دراسته المعمّقة للفلسفة الهيجليّة التي عمّقت لديه جذريّا الفكر النّقديّ بشكل لم يمكن تجاوزه عند فلاسفة لاحقين له إلاّ عبر تشييدهم لبناءات أكثر علوّا في الفكر السّالب لواقعه في اللحظة الآنيّة. فالذي يجعل من فكر ماركوز إحدى المدارس النقديّة الأساسيّة في القرن العشرين والتي أسهمت عبر مدارها النظري العامّ في تغذية حركات وثورات هامّة مثل حركة الطلبة في أيّار (مايو) ١٩٦٨ في فرنسا وبعض بلدان أوروبّا الغربيّة ، هو أنّه فيلسوف هيجليّ في الأصل ويُوصفُ بأنّه أهم مفكر استوعب الفكر الهيجليّ برمّته خلال القرن العشرين ، وأدرك أنّ الهيجليّة هي فلسفة ديناميكيّة تتموضع مهمة فعلها الأساسيّ في جذريّة التغيّر وديمومته. وهي رصد لما هو واقعيّ لأجل نقضه. فكلّ ما هو واقعيّ يستحقّ المراقبة ويمكن أن يكون في تراصّ مع بنية أخرى أكثر اتفاقا مع متطلبات الإنسان في سعيه لتحقيق نفسه عبر فضاء من الحريّة التي يتمّ اختيار جوانبها جزئيّا وفقا للتجربة الخاصّة عبر مراحل متعدّدة. ففكر ماركوز مسكون بالهيجليّ ، ومن تسكنه الهيجليّة تقضى عليه سعادة القبول السّطحيّ لما هو يوميّ ومُعاش من غير جدل يخلق نقيضه في كلّ لحظة ، وفي كلّ جزء منه ، وفي كلّ تفصيل صغير لمكوّناته. ويبدو ماركوز وكأنّه مفكّر نقديّ مُطارد بفكرة النّقض وعدم الاتفاق مع ما هو مباشر وملموس داخل واقعه الرّاهن. إذ كانت فكرة نقد الواقع تؤرّقه وتشكّل بالنّسبة له همّا شخصيّا. ومن هنا تبدّى المشروع الفلسفيّ الذي بدأه ماركوز مثل مسؤوليّة ذاتيّة خاصّة داخل فعاليّة الكتابة الفلسفيّة النّقديّة. ففي الكتاب الذي كرّسه حول فلسفة هيجل ، ويُعدُّ البحث واحداً من أهمّ البحوث التي تناولت الفكر الهيجليّ في القرن العشرين. يبدأ مدخل الكتاب بهذه الجملة:" أُلّف هذا الكتاب على أمل أن يسهم بدور بسيط ، لا في إحياء هيجل ، بل في إحياء ملكة عقليّة يُخشى عليها من خطر

الضّياع ، ألا وهي القدرة على التفكير السّلبيّ. إنّ التفكير كما عرّفه هيجل: هو في أساسه سلب ما هو ماثل أمامنا على نحو مباشر"[1].

يتجّه ماركوز دوما باتجاه الظاهرة الفكرية الكائنة داخل الخارج الملموس بحكم تكوينه الفلسفيّ ، فهو لم يكن عالما نفسانيّا مثل رايش أو إريك فروم بل إنّه درس الفرويديّة وكلّ مدارس علم النّفس المعاصرة علاوة على الماركسيّة التي تخرج منها في نشاطه السّياسيّ عندما كان شابّا وعايش الثورة الألمانيّة عام ١٩١٨ وشهد إخفاقها ومقتل روزا لوكسمبورغ ، حينها كان ماركوز في الثامنة عشر من عمره حيث لم يكن منتميا على الإطلاق إلى الحزب الشّيوعيّ بل كان يناضل في صفوف الحزب الاشتراكيّ الدّيمقراطيّ. وفي صفوف اليسار الذي يشكّل الحزب الشّيوعيّ بقيادة روزا لوكسمبورغ محورها الأساسيّ ، في ذلك الوقت المبكر كان ينشر الكثير من المقالات في الصّحف اليساريّة ، مقالات تتضمّن البدايات الأولى لتكوين فكره النقديّ وانتمائه فكريّا إلى الماركسيّة[J].

إنّ الفكر النّقديّ لماركوز يتضمّن فهما عميقا للفلسفات ذات الطاقة النّقديّة ، التي سبقته كالهيجليّة والماركسيّة بالإضافة إلى المدرسة الفرويديّة ومدارس علم الاجتماع المعاصرة.

وبحتميّة التكوين الفلسفيّ لماركوز ودراساته السّوسيولوجيّة نجد لديه توجّها نحو الميدان الاجتماعي - الاقتصاديّ كأصل من أجل تحليل الظاهرة الفرديّة وخصوصا من زاويتها الجنسيّة المتعلقة بمسار اللبيدو والرّغبة الجنسيّة عند الفرد التي سُيِّسَت وفق النظام الاجتماعيّ العامّ ، وبالتالي كاسترجاع عكسيّ نحوه لنقده ومفصلته ، لذلك كان ماركوز تأسيسا جوهريّا في البناء التنظيريّ للفكر النّقديّ.

فكلّ فكر نقديّ راهن يسعى نحو شموليّة التعامل مع ظواهر الاستلاب ، ينبغي عليه أولا الاقتران بجذر موحد هو الماركسيّة والفرويديّة مثل رايش الذي اتخذت تحليلاته بنية أكثر بسيكولوجيّة من تعامله مع الواقع سوسيولوجيّا كوعاء عامّ. وكذلك كان الحال عند مفكّري مدرسة فرانكفورت ، التي ينبثق ماركوز منها - مثل يوركهايمر وادرنو وحتى بعض نصوص أرنست بلوخ النّقديّة خاصّة في كتابه "الذاتي / الموضوعي" - فإنّ هنالك أساس نظريّ أكثر تكاملا من الجميع والأكثر حداثة وتطويرا ، هو بالتالي: فكر هربرت

ماركوز لأنّ بنيته التكوينيّة تمتاز باتساعٍ متسم بتصنيفيّة مندمجة وعضويّة في بناها الأساسيّة. فقد جسّد في مدرسته النقديّة نظاما فكريّا متكاملا ، يمكن إقامة وجهة شَبَهٍ مشتركة بين تكامله في مجال نقديّته وتكامليّة الأنظمة الفلسفيّة الكبرى مثل الكانطيّة والهيجليّة والماركسيّة.

غير أنّ نظام ماركوز لم يتخذ صفة النّظام الفلسفيّ المغلق على تكامله لأنّه مفتوح على تطوّر الصّياغة الاجتماعيّة ونمط العلاقات الواقعة في مدار صيرورة غير منقطعة المسار، ولذلك فإنّ أيّة محاولة نقديّة تكتسب صفة الشّموليّة كانت تنطلق من فكر ماركوز أساسا لتقديم رؤيتها النّقديّة المتجدّدة ومحاولة توسيع الطروحات التي حدّدها منظورات هذا الفكر النّقديّ المتكامل التكوين أو الخالق لإرهاص بتكامل مدارس نقديّة مستقبليّة.

وينبثق موضوع النّقد والسّلب لما هو واقعيّ عند ماركوز ابتداءً من رؤية جديدة للماركسيّة ، وهي رؤية تقف خارج حدود الأسوار الإيديولوجية للماركسيّة التي كانت في البداية نواة مشتركة التفّ حولها تيّار من الفكر النّقديّ الذي كوّن نموذجا لصياغة منهجيّة منظمة للاتجاه النقديّ المعاصر "فعندما التقى ماركوز بأدرنو وهوركهايمر قاموا بتأسيس معهد الأبحاث الاجتماعيّة الذي عرف بعد ذلك بمدرسة فرانكفورت ، وهذا المعهد تطلب من ماركوز أن يطوّر نظريّته النقديّة للمجتمع التي عرفت بعد ذلك بمصطلح "الفكر السّلبيّ" أو "الفكر السّالب" والذي توضّح في كلّ أعماله اللاّحقة[k].

ومن أهمّ الجوانب في قراءة ماركوز الجديدة لفكر كارل ماركس هو جانب فهم الماركسيّة للثورة. إذ يرى ماركوز:"إنّ التاريخ نفسه قد تجاوز مفهوم الثورة عند ماركس، ويتحتّم علينا أن ندرك بأنّ هذه الحقيقة هي ليست على الإطلاق تعديلا خارجيّا للمفاهيم الماركسيّة ، لأنّ المفاهيم الماركسيّة هي مفاهيم جدليّة ، وإنّ أيّ مفهوم جدليّ يمتلك قدرة على التصحيح الذاتي لنفسه بالاتفاق مع الصيرورة التاريخيّة"[l]. كما يرى أيضا أنّ الأزمات التي تواجه المجتمعات الرّأسماليّة المعاصرة بشكل مغاير هي معطى لظاهرة عدم تحرّك الطبقة العاملة في انتفاضات أو ثورات ضدّ الأنظمة الرأسماليّة في العقود الأربعة الأخيرة من القرن فيرى:« إنّ الرأسماليّة أو النظام الرّأسمالي بحاجة إلى صياغة أيديولوجيّة له تبرر وجوده وتديم وسائل إنتاجه ، فإنّ أزمة النّظام الرّأسماليّ هي ليست "أزمة رأسمال" بقدر ما هي "أزمة أيديولوجيّة" [m].

فالأزمة الحقيقيّة للرأسماليّة المعاصرة هي ليست اقتصادية في رأي ماركوز ، بل أزمة البحث عن نظريّة تمنحه "شرعيّة" البقاء:« لا أعرف فيما إذا كان هنالك نظام اجتماعيّ قادر على أن يتواجد لمدّة طويلة من غير إيديولوجيّة فعّالة تؤمّن له استمراريّة عمليّة الإنتاج في داخله ، وتجعل إنتاجيّة العمل قادرة على التنامي ذاتيّا بحيث تحول دون حدوث أيّة ثورة يقوم بها الشّعب[n].

وفي ظلّ هذا الاحتواء الكامل من "الكفاية الإنتاجيّة لأخطر طبقة قادرة على صنع الثورة – أي الطبقة العاملة ، أي في ظلّ احتوائها الفكريّ عن طريق الأيديولوجيّة الرّسميّة أو فكر الطبقة المسيطرة ، لم يتبق من أمل في التمرّد أو طرح الفكر السّالب لهذه البنية القمعيّة إلا عناصر خارجة عن الأداة الوحيدة للثورة أي "البروليتاريا" كما حدّدها الماركسيّة. فيرى ماركوز خلافا لذلك أنّ الطبقة العاملة كانت موضوع توجه أدوات الاستلاب الاجتماعيّ نحوها أولا لاستحصال نوع من التجميد لطاقتها على الهيجان ، ولذلك يقرّ أنّ هنالك صعوبة تتمثل في أنّ القيم الأخلاقيّة الجديدة (ويقصد بها القيم الثوريّة) يمكن العثور عليها بشكل أساسيّ "داخل المجموعات الهامشيّة من المجتمع ، مثل حركة الطلبة والحركة النّسائيّة لتحرير المرأة وحركة البيئيّين... وما إلى ذلك وهذه الحركات هي ليست حركات طبقيّة بل هي ظاهرة جديدة" [o].

أمّا المعارضة الرّسميّة التي يتيح لها النّظام الرّأسماليّ فرصة القيام داخل بنيته السّياسيّة فهي معارضة لا تمسّ بنى تواجده الأصيل. فحتى الأحزاب الشيوعيّة والنقابات العمّاليّة داخل المجتمع الرأسماليّ تبقى لعبة رأسماليّة محضة تعطي مُتَنَفسا لهذه الحركات لطرح معارضتها ظاهريّا وبدون قمع مباشر قد يؤدّي إلى استفزاز طاقتها الثوريّة.

فمثل هذه المعارضة مسموحة داخل الوضع القائم إلى الدّرجة التي لا تمسّ أو تهدّد وجود ما هو قائم كنظام عامّ يشكّل ميدانا لكلّ أطراف هذه اللعبة ، لكن هذه القوى تكون منتفية الوجود "لاسيما إذا أدّت هذه المعارضة إلى محاذير سياسيّة واقتصاديّة ملموسة وهدّدت حسن سير المجموع"[p].

غير أنّ هذا الاحتواء السياسيّ هو احتواء ذو حافز اقتصاديّ كليّ ، بل إنّ أساسه هو المحافظة على نمط الإنتاج الرّأسمالي عبر شلّ القوى الرّافضة أو السّالبة داخل البنية الاجتماعيّة فيؤكّد ماركوز أن:"الترعة الكليّة الاستبداديّة ليست مجرّد تنميط سياسيّ

إرهابيّ ، بل هي أيضا تنميط اقتصاديّ - تقنيّ غير إرهابيّ ، يؤدّي دوره عن طريق تحكّمه بالحاجات باسم مصلحة عامّة زائفة"[9].

إنّ كتابي هربرت ماركوز الأساسيّين "الإنسان ذو البعد الواحد" و"إيروس والحضارة" عبر تضمّنهما لهذا الفكر النقضيّ للواقع والذي يتوخى استخلاص الطاقة النقديّة في أقصى حدودها لدى ماركس ولدى فرويد ، قد أثارا انتقادات كثيرة ضدّ مركوز فقد إتُّهِمَ من قبل الماركسيين الأرثودوكس والستالينين بأنّه قام بتشويه جوهريّ للفكر الماركسيّ ، و إتُّهِمَ من قبل الفرويديين وأتباع مدرسة التحليل النّفسيّ بأنّه شوّه الفكر الفرويديّ لأنّه أخرجه من حدوده العلاجيّة ليفهم استيعاب اللبيدو داخل وضع اجتماعيّ يتحكّم به نمط معيّن للإنتاج. أمّا القوى اليساريّة المتطرّفة والرّافضة لواقع الرّأسماليّة وكذلك البديل البيروقراطيّ الذي تطرحه الأحزاب اليساريّة الرّسميّة الممارسة لنشاطها داخل وضع رأسماليّ عامّ ، فإنّها اتخذت من فكر ماركوز النقديّ نموذجا وبناءً نظريّا لتمرداتها ففكر ماركوز قد شيّد البناء النّظريّ لجزء كبير من الحركات الطلاّبيّة واليسار الجديد ولكنّه بقي متهما من قبل الماركسيّين الأرثودوكس بأنّه لا يؤمن بـ"الوعي الثوري للبروليتاريا"[r].

إنّ ماركوز قد كتب "إيروس والحضارة" قبل أيّ كتاب آخر من كتبه التالية وكان "إيروس والحضارة" يحمل ، من جهة ، النّضوج الذي بلغه الالتحام بين الماركسيّة والفرويديّة لدى ماركوز ، وذلك ضمن المسار الفكريّ العامّ للفلسفة النّقديّة الاجتماعيّة التي استهلها رايش بمنح الوعي الفرديّ أو أزمة اللاوعي والجمال النّفسيّ للفرد مسبّبات تتواجد في المجال السياسيّ الخارجيّ. ثم يتضمّن الكتاب من جهة أخرى كلّ الأسس النقديّة التي خضعت لتطوّر تصاعديّ في اتساعه مؤسّسا كلّ المسارات التي اقتفاها ماركوز في منح شموليّة ودقّة أكثر تحديدا لفكرة السّلب عنده ونقض الواقع القائم ، لكننا سنتطرّق لبحث هذا الكتاب في نهاية تناولنا للفكر الماركوزي رغم كونه كتابه النقديّ الأول ، لأنّ ذلك سيلقي بعدا توضيحيّا للمنظور الجديد في دراسة الرّغبة الجنسيّة في المجتمع الرّأسماليّ على يد جيل دولوز.

كان ماركوز ينطلق دائما من الخارج فموضوع المجتمع في احتوائه ضمن منظور النّظام الأيديولوجيّ كان المصدر الذي يقتضي خطوطا أخرى متشبّعة باتّجاه الثقافة أو

الفنّ أو التكوين النفسيّ للفرد أو توجّهات الرّغبة الجنسيّة ففي كتابه حول هيجل ونشوء النّظريّة الاجتماعيّة كان يحاول أن يمسك بجذور نشوء النّظام السّياسيّ الكلياني أو الفاشيّ على وجه الدّقة مستقصيا الأفق الفلسفيّ كله لتفسير صعود الفاشيّة في مجتمع ما ، وهـذا الجنوح النّظريّ نحو الخارج هو من معطيات التكوين الفلسفيّ لماركوز واندماجه ضمن المنهج الهيجليّ الماركسيّ في فهمه للظاهرة دون التّغافل عن إشباع الظاهرة الاجتماعيّة - السّياسيّة بالبعد الفرديّ الذي أنشأ هو بنفسه بناءه التحليليّ الفرويديّ في "العقل والثورة" نجد الاتجاه نحو تحليل نقديّ للنظام الفاشيّ هو تداخل عضويّ بين جدليّة هيجل والبعد الممنوح لها اقتصاديّا على يد ماركس يقول:"من الممكن إرجاع جذور الفاشيّة إلى المتناقضات القائمة بين تزايد النّزعة الاحتكاريّة الصناعيّة والنّظام الديمقراطي. ففي أوروبّا بعد الحرب العالميّة الأولى ، واجه الجهاز الصّناعيّ ، الذي كان يسير بقوّة في طريق الترشيد ويتوسّع بسرعة ، صعابا متزايدة في الاستغلال ، وخاصّة بسبب انقسام السّوق العالميّة ، وبسبب تلك المجموعة الضخمة من التشريعات الاجتماعيّة التي كانت الحركة العمّاليّة تدافع عنها بحماسة.

و في سياق هذا الموقف اتجهت أقوى الجماعات الاقتصاديّة إلى الإمساك مباشرة بزمام السّلطة السياسيّة ، حتى تنظم الإنتاج الاحتكاريّ ، وتقضي على المعارضة الاشتراكيّة ، وتستأنف النّزعة التوسّعيّة الإمبريالية.

"و لم يكن من الممكن للنظام السّياسيّ الذي ظهر أن يُنمِّي القوى الإنتاجيّة دون أن يمارس ضعفا مستمرّا على إشباع الحاجات الإنسانيّة. وهذا يقتضي سيطرة شموليّة على كلّ العلاقات الاجتماعيّة والفرديّة ، والقضاء على الحرّيات الاجتماعيّة والفرديّة ، وتكتيل الجماهير بالأساليب الإرهابيّة. لقد أصبح المجتمع معسكرا مسلحا في خدمة تلك المصالح الكبرى التي استطاعت الصّمود في صراع المنافسة الاقتصاديّة.

وقد تخلص هذا النّظام من فوضى السّوق ، وجعل العمل خدمة إجبارية ، واتسع نطاق القوى الإنتاجيّة بسرعة - ولكن العمليّة كلها لم تكن تخدم إلاّ مصالح البيروقراطيّة الحاكمة التي جعلت نفسها وريثة للطبقة الرّأسماليّة القديمة"[5].

وفي هذا الجوّ المغلق (أو مجتمع بلا معارضة) كما يسمّه ماركوز يعوّل على الثّقافة أن تقوم بدورها الرّاديكاليّ في التحرّر بدل الحركات الحزبيّة التي انتفى نشاطها الثوريّ ،

إلاّ أنّ الثقافة بشكل عامّ أصبحت موضوعا آخر توجه الفاشيّة أو الأنظمة الكليانيّة في ظلّ الرأسماليّة المتقدّمة أداتها العميقة لتغلق منهجيّة التفكير على نفسها وتجبرها على السّــير في خطّ السلطة:"ولقد كان التنظيم الفاشيّ يقتضي تغييرا للبناء الكامل للثقافــة ، وكانــت تؤكّد الحرّيات والحقوق الفرديّة ، بحيث كان في وسع الفرد ، بوصفه شخصا فرديّا على الأقلّ ، أن يشعر بنفسه آمنا في الدّولة وفي المجتمع ، وكانت هنالك عوامــل تحــول دون استسلام الحياة الإنسانيّة استسلاما كاملا للقوى الإجتماعيّة والسّياسيّة السّــائدة ، هــي وجود نظام من التمثيل السّياسيّ ، والمساواة القانونيّة ، وحرّيّة العقود ، كما كان للفلسفة والفنّ والدّين تأثير ملطّف مخفّف"[t]. يرى ماركوز أنّ الاستلابات الكلّيّة التي تنتاب كلّ فروع الثقافة في ظلّ النظام الفاشيّ لا تستطيع استيعاب الفنّ كليانيّا لأنّ الفنّ يمتلك دائما قابليّة على الانفلات خارج نطاق مدارات الاحتواء ، فهو قد يتعرّض لمطرقة السّلطة ولكن على الدّوام يبقى جزء منه يمارس وظيفته في الحلم وخلق العوالم البديلة ، ورسم أفق لثورة ما:"إنّ الحقيقة والزّيف ، الخير والشّر ، الألم واللذة ، الهدوء والعنف تغدو مقولات جماليّة في إطار الأثر الفنيّ. وبتحرّرها على هذا النحو من واقعها المباشر ، تدخل في سياق مختلف تؤلف فيه حتى القباحة والقساوة جزء من التناغم الجماليّ المتحكّم بالكلّ. وهذا لا يعني أن هذه العناصر قد "أُلغِيَت" فالشناعة في رسوم غويا تظلّ شناعة ، لكنّها "تؤبّد" و"تخلّد" في الوقت نفسه النّفور من الشناعة"[u].

الفاشية القومية والفن

إنّ الفاشيّة والأنظمة الكليانيّة القومية المباشرة الأحاديّة الإيديولوجيّة قــد يوجِّهــان ضربة مباشرة ومفتوحة إلى الثقافة بهدف تأطيرها وفق حدود غير خطيرة وعــاجزة عــن السّلب. إنّ الصّورة تختلف في المجتمعات الرّأسماليّة الليبراليّة المتميّزة بتطوّرها الصّناعيّ مــن ناحية محاولتها لاحتواء الفكر الجذريّ في بناءها الثقافيّ ، فتحاول أن تنتج طبيعة متناقضــة لثقافة أخرى ، فغياب القمع المباشر في هذه المجتمعات وتواجد حرّيّة التّعبير وعدم الأحاديّة في فكر السّلطة السّياسيّة ، يجعل هنالك تناقضات عضويّة في طبيعة الثقافة نفسها فيما لو لم تُدرك هذه التناقضات وفق فكر سلبيّ يحدّدها. إذ يرى ماركوز الثقافــة في المجتمعــات اللبراليّة في ظلّ الرأسماليّة المتقدّمة متأزّمة في بنيتها أزمة جوهريّة: "إنّ الهوّة المتواجدة اليــوم بين الثقافة العلميّة والثقافة اللاّعلميّة بإمكانها أن تكون ظرفا ذا عواقب وخيمة"[v].

إنّ النّقد الماركوزيّ الحادّ لواقع المجتمعات الصّناعيّة رأسماليّة كانــت أم اشــتراكية ، يخرج من كونه بناءًا عامّا وتأسيسيّا لنظريّة نقديّة متطوّرة وشموليّة إلى كونهــا ذات أدوات تفصيليّة تتوغل إلى بنية الظاهرة الواحدة متخصّصة في تنمية جوانــب تأزّمهــا. وكتابــه "ايروس والحضارة" يقع ضمن هذا الجانب التخصّصي في الفكر السّالب والبنائيّ ، ويعــدّ هذا الكتاب من الكتاب من أهمّ المصادر الأوّليّة التي تتعلق بالمسار المتطوّر الذي انتهجــه جيل دولوز بعد ذلك في كتابه "الانتي أوديب" فمعالجة الرّغبة الجنسيّة داخل مجتمع لم تعد تقع ضمن مجال دراسة علم النّفس أو التحليل النّفسيّ إذ كان توجّه الرّغبة محكوما بقوانين خارجيّة يفرضها النّظام الاقتصاديّ والسّياسيّ القائم ، فماركوز ينطلق فيه من الخــارج ليتوغّل بعد ذلك داخل الظاهرة النّفسيّة معتبرا إيّاها مجرّد معطى لموضع عامّ وهذا الاتجــاه نفسه اتصفت به دراسات دولوز وگــوتاري. إنّ "ايروس والحضارة" يملك نفســا مــن أنفاس جان جاك روسّو والنّزعة الإنسانية كطاقة للثورة في المجتمع المعاصــر. ومــاركوز قارئ ممتاز لروسّو ولكلّ التراث الثوريّ الذي امتاز بموسوعيّته ونزعته الإنسانيّة الــتي لا تخلو من رومانسيّة عند بعض مفكّري العصر الكلاسيكيّ. فالجوانب "البدائيّة" في التشكيل الإنسانيّ الدّاخليّ وتصادمها مع المجتمع المعاصر كما تجسّد في كتاب "إميل" لروسّو نــراه أكثر حدّة وعمقا ومتخذا اتجاها علميا بحتــا مســتفيدا مــن الكشــوف الحديثــة في السّوسيولوجيا وعلم النّفس والاقتصاد والتقنية المعاصرة في "ايروس والحضارة".

ففكرة التعارض بين الطبيعة والثقافة التي تداخل روسّو مع اشكاليّاتها في محاولة لوضع تخطيط لكيفيّة خلق إنسان جديد من الإنسان المعاصر والمتواجد الآن الذي بدوره قد قــام بنسف الإنسان الأصليّ السّابق هذه الإشكاليّة استطعنا أن نجدها بعــد ذلــك في حقــل البحوث الفرويديّة وخاصّة في كتابه "الطوطم والتابو" و"موسى والتّوحيد" ، ثمّ وجد هذا التعارض - الإشكال: الطّبيعة الثقافة ، تصعيدا راديكاليّا عند هربرت ماركوز منطلقا من جدل "التلوّث" عند فرويد بين الطبيعة والثقافة... من الطبيعة إلى الثقافة... من الثقافة إلى ما وراء الثقافة[W] ، مُزاوجا هذا التعامل مع جدليّة سوسيولوجيّة هي الماركسيّة كأرضــيّة تعالج أبعاد الثقافة اجتماعيّا "فإذا كان ماركس قد قام بتحليل اغتراب العمــل وفيتشــيّة Fétichisme عالم السّلعة وفائض القيمة والاستغلال وانطلاقا من ذلك ميكانيكيّة القمــع الاجتماعيّ ، فإنّ فرويد قد اكتشف من جانبه إلى أيّ درجة عالية يكون الوجود مسكونا بدلالات استيهاماته الخاصّة وإلى أيّ درجة كذلك هو مسكون بدلالات اجتماعيّة قلقــة

وإلى أيّ حدّ يكون اللاوعي مركزَ توزيعٍ ومنطلقا لعبور كلّ الأفكار الباطنيّة للشخص ، وإلى أيّ حدّ يكون الجسد ذاته وعاءاً للوضع السّياسيّ"[x].

إنّ الوضع السّياسيّ هنا مشترك سواء كان رأسماليّا أم في ظلّ تطبيق اشتراكيّ ، كما هو واقع وليس كما يجب أن يكون ، فإنّ الجسد البشريّ ومسار الرّغبة الجنسيّة يكـــون محكوما بنوع من القمع ، مختلف من ناحية الأداة ، موَحَّدٌ من ناحية المعطى النّهائيّ لـــه ، فالرّغبة الجنسيّة مجال خاصّ يقع ضمن إطار الفرد ولذلك كلّ صيغ النّظـــام الخـــارجيّ لا تعطي دلالة حلّ معضلته بتطبيق شكلانيّ للنّظريّة الاقتصاديّة بدون أن تكتسب كلّ أبعادها الجزئيّة الأخرى:"إنّ الاشتراكيّة لا تحرّر ولا تستطيع أن تحرّر ايروس من ثاناتوس. فهنا هو الحدّ الذي يقود الثورة إلى ما ورائيّة مرحلة منجزة للحرّيّة:إنّه النضال من أجل المســـتحيل ضدّ عدوّ لا يُقهَر لكن على الرّغم من الإمكانيّة المحتملة لتقليص نفوذه"[y]. فـــالتّطبيق في الأنظمة الاشتراكيّة الحاليّة ، مع تقديمه للكثير من الحلول على صعيد الاقتصـــاد الـــوطنيّ وتنظيم الإنتاج في اتجاه أقلّ استغلاليّة من العالم الرّأسماليّ ، لم يقدّم حلولا ناجعة أو نهائيّـــة على صعيد الأخلاق الفرديّة أو الجنسيّة عامّة:"لقد حدث مؤخّرا انفراج في العديـــد مـــن المجالات ، لكن من دون أن يطرأ تعديلٌ ما على الأخلاق الكامنة ورائها. ويبدو أنّ الاتجاه اليوم هو (إضفاء الصّفة الطبيعيّة العاديّة على القمع لا إلغاؤه) ، إنّ على الأفراد المقموعين أن يعيدوا خلق القمع تلقائيّا الأمر الذي يؤدّي إلى تراخـــي قبضـــة القمـــع الخـــارجيّ والقسريّ[z]".

إنّ هذه التجزءات العامّة في فكر ماركوز النّقديّ المتوجّـــه إلى النّاحيّـــة الأخلاقيّـــة ومسارات ايروس في ظلّ المجتمعات الصّناعيّة الحديثة قد تكشف نظريّا قبل ذلك في كتابه: ايروس والحضارة" الذي يشكّل تمهيدا لدراسة انجازات جيل دولوز في المجـــال نفســـه أي الرّغبات الجنسيّة والتكوين النّفسيّ للفرد في المجتمعات الرّأسماليّة المتقدّمة.

تتلخّص أفكار "ايروس والحضارة" في أنّ الكتاب يطرح اقتراحا جذريّا هو القيـــام بقراءة جديدة للنصوص الفرويديّة حول الثقافة ، لأنّ هذه النّصوص تشكّل نقدا جـــذريّا لقلق الفرد في المجتمع المعاصر وتضع الأسس التي تقوم عليها الحضارة الحديثة في موضـــع شكّ وتساؤل. فإذا كانت مسارات التّحضّر والتمدّن الحديث مشـــروطة بفكـــرة المنـــع والحضر والقمع ، فإنّ نتيجة هذه الحضارة الرّاهنة سوف لن تكون إلا العصابيّة والقلق في

مستواه الجماعيّ والفرديّ. وتمسي هنالك حضارة مثل هذه ، ضرورة متوحّدة هي التخلص بما يعلق بالحياة الجنسيّة الطبيعيّة من تلوّثات زائفة في العلاقات بحيث تنتج نوعا خاصّا من العدوانيّة في السّلوك الفرديّ والجماعيّ في ميدان الحياة اليوميّة ، وجعل هذه التلوّثات التي تعمّ حياة العمل والعلاقات أكثر سموّا مما هي عليه عبر إدراكيّة جديدة لها ، فإنّ نتاج ومعطيات هذا التلوّث الحاليّ الذي يعمّ الحياة الجنسيّة تتجلى في كلّ أنشطة حياتنا المعاصرة ، وقد سُمح لهذه التلوّثات بأن تصِم كلّ المجتمعات وتهيمن عليها عبر اختلافيّة شكلانيّة فقط ولكن بناء داخليّ واحد. ومع ذلك فإنّ هربرت ماركوز يرفض تشاؤميّة فرويد ، فإنّ الصّراع بين ايروس والنّقص في إشباع احتياجاته المحيطة به حضاريّا يجبر الإنسان على كبح لبيديته والإقلاع عن تلبية متطلبات تحرّره الغير أبديّة.

ولكن تبقى من الممكن اليوم بأن يقوم الإنسان بسيطرة قويّة تحددّ مجال كلّ الكوابت الجنسيّة وتحرير الوجود الفرديّ من وسائل القمع الشاخصة كحواجز أمام رغبته والآمرئيّة لكنّها المانحة لمعطياتها الفعّالة في ميدان الواقع. فالفرد في وضع مثل هذا عليه إدراك حقيقة رغباته والاعتراف بحقها على الإشباع وتحديد مبادئ أساسيّة لإتباع واقعيّة جديدة في العلاقات الجنسيّة ومبادئ أساسيّة أخرى لاستحصال مردودات ضدّ حالة قمع الرّغبات ، والحظر المتطرّف اللامجدي.

إنّ القمع الجنسيّ يتصاعد في المجتمعات الصّناعيّة باطّراد يتفق والتّطوّر الحاصل في الميدان الاجتماعيّ العامّ المقترن بتطوّر الإمكانات التي تتيحها التكنولوجيا للفرد الحديث. فالصّناعة المتطوّرة تُصنِّع الجنس أو تلغي وجوده داخل قناته الطبيعيّة بحيث تبدو العلاقات الجنسيّة الناتجة وكأنّها متماشية مع الآلة ولذلك فإنّ الليبيدو لا يأخذ طريقه الحرّ والطبيعيّ للخروج من حالة التوتر العصابيّ إلى فضاء إشباع حاجته بل يرتدّ على نفسه داخل هذه القوقعة الصّناعيّة الحديثة الهائلة. إنّ حالة الحصار هذه التي تعيشها الرّغبة الجنسيّة في المجتمعات المتمدّنة تستدعي كشفا لها عن طريق الفلسفة والجماليّة بكلّ فروعها ، وكذلك عبر التحليل النّفسيّ أيضا الذي يُظهر لنا اليوم بأنّ الرّغبة الجنسيّة قد أصابها الكثير من التراجع والارتداد نحو نفسها ، مثل زحفها نحو الموت ، والنّرجسيّة والعُصاب. وهذا الوضع الجديد للبيدو يظهر للمتعة في وجهها الخارجيّ عبر تصعيده لحركة العمل أيضا التي تجعل الآلة الصّناعيّة غير متوقفة الدّوران وتحقق ديمومة المجتمعِ ذي النمط الرأسماليّ في إنتاجه.

فالكتاب هو دعوة لأنّ تأخذ اللذة الجنسيّة دورها الطبيعيّ الإنسانيّ في مجتمع تحكمه الآلة وتحدّد من قيمه الفكريّة. وقد تكون هذه الدّعوة ضربا من اليوتوبيا القائمة على أساس علميّ ومنهج فكريّ صارم ولكنّها يوتيبيا تخرج عن حدود الرّومانسيّة إلى فضاء التثوير وتحرّك الوعي باتجاه سالب للتيار الذي تسير فيه الظواهر الاجتماعيّة بكليتها ، بحث أدّت إلى نشاط الكثير من حركات الشباب والطلبة وإلى توجيه التفكير نحو محاولة جذريّة للوقوف ضدّ ما هو واقعيّ ومستلب ، لأنهم اكتشفوا في كتاب "ايروس والحضارة" تبريرا تنظيريّا مُمَنْهَجا لأملهم الذي كان غيبيّا ، كما وجدوا فيه خلقا لنمط آخر من الحياة محكوم بعلاقات ذات اختلاف نوعيّ مقترب من جذرها الإنسانيّ الأوّل دون التفريط بما أنتجته التقنية من مكاسب قد تخدم ايروس وتجعل الرغبة أكثر تحرّرا في التظاهر والتّعبير عن نفسها وتجعل بالتالي إمكانيّة النضال أكثر قدرة وديناميّة على مواجهة كلّ الكوابت وأنماط القمع[aa].

إنّ كتاب "ايروس والحضارة" يعدّ "مدخلا" لكتاب جيل دولوز الهامّ "أوديب مُضادّا: الرّأسماليّة والشيزوفرينيا" لأنّه لم يتوقف عن النتائج والأطروحات التي أتى بها منهج التحليل الماركوزيّ الناتج عن التداخل العضويّ المتكافئ للقدرات الإداتيّة في كسر قشرة الظاهر الاجتماعيّة عن طريق التحليل الفرويديّ - الماركسيّ. فماركوز انطلق دائما من واقع اجتماعيّ خارجيّ ليحدّد بعد ذلك الحالة البسيكولوجيّة للفرد و ما يمكن أن تفرزه من عصاب هو انعكاس للآلة الصّناعيّة ولنمط الإنتاج ، بينما يذهب جيل دولوز وفيلكس گوتاري إلى أبعد من ذلك في أنّ فرض الوسيلة الاجتماعيّة الخارجيّة على الرّغبة نفسها لصيغة ليست خارجيّة عنها فقط بل صيغة تستبدل بنية الرّغبة الطبيعيّة ببناء آليّ مشوّه هو التغلغل الذي حققه الواقع الرأسماليّ الخارجيّ وآليّته الصّناعيّة داخل التكوين النّفسيّ للفرد بحيث أمست كلّ الرّغبات ممكنة. إنّه كتاب يذهب إلى نقطة أبعد في تحميل الواقع الرأسماليّ مسؤوليّة تامّة في تشكيل الممارسات الباطنيّة للذات. إذ ليست الذات كحلقة مغلقة هي التي تتحكّم بصياغة كينونتها من خلال الدّوائر المباشرة التماسّ معها في عالمها العائليّ و"الإجتماعيّ" الصّغير.

إنّ الكتاب يذهب إلى إلغاء التحليل النّفسيّ وشنّ هجومٍ حادٍّ ضدّه من حيث أنّه عاجز عن إدخال الدائرة العامّة الكبيرة في بنائيّة الفرد وعصابه ، ومن هنا كانت ثوريّة الكتاب والنّقاش الحادّ الذي أثاره.

جيل دولوز

جيل دولوز... المسار الفكريّ العامّ

دولوز فيلسوف فرنسيّ ولد عام ١٩٢٥ ، ويعتبر من الجيل الجديد الذي حـــاول أن يتخذ له "هويّة فلسفيّة" مستقلة عن المدارس الفلسفيّة الكبرى في فرنسا مثل ديكـــارت ثمّ برجسون ثمّ سارتر ، والذي توزّعت اتجاهاته في مجالات فلسفيّة عدّة مثلها ميشيل فوكـــو وجان بودليارد وجاك دريدا وفرنسوا شاتليه بل وحتى بيير بورديد رغم موقفه الصارم من الفلسفة. وهذا الجيل قد نجح في خلق الأرضيّة الفلسفيّة للثقافة الفرنسيّة المعاصرة بعد تيّار الوجوديّة. وجيل دولوز يقف في الخطّ السّياسيّ (لليسار المتطرّف) ، وهو بالتـــالي مـــن أولئك الفلاسفة الذين ينخرطون في الفعل السّياسيّ اليوميّ فإنّه ليس رجل تنظير فقط بل رجل نضال ، وكان من اللذين عوّلوا كثيرا على ما ستمنح حركـــة أيّـــار ١٩٦٨ مـــن تغييرات راديكالية في البناء الاجتماعيّ السّياسيّ والثقافيّ في فرنسا ولكنّ خيبـــة الأمـــل حملته على التنظير مرّة أخرى ولعلّ من أهمّ ثمار هذه الخيبة كان تعاونه العلميّ مع العـــالم النّفسيّ فيلكس گوتاري لكتابة "الأنتي أوديب".

إنّ المسار الفكريّ لجيل دولوز قبل "الأنتي أوديب" يمتاز بالتنوّع ففي مجال الفلسفة تناول الأنظمة الفكريّة الكبرى في دراسات متعدّدة: "فلسفة كانط"[bb]. ثم كتبه حـــول "نيتشه والفلسفة"[cc] ، "البرجسونيّة Le Bergsonisme"[dd]، "تقديم ساشر مازوش"[ee] ، "فكرة التعبير في فلسفة سبينوزا"[ff] ، ثمّ دراســـتيه الفلســـفيّتين الهـــامّتين "الاخـــتلاف والإعادة"[gg] ، و"منطق المعنى"[hh] وهو الكتاب الذي حاول فيه دولوز عبر سلسلة مـــن التعارضات الفكريّة القديمة والحديثة أن يبحث عن إيجاد نوع من الجبريّة التي تحكم المعـــنى واللامعنى وموضوعيهما اللذين يكوّنان مجالا لما ندعوه بـــ"الحدث" حيث يتداخل العمـــق والارتفاع والسّطح في علائق متعدّدة وتكوينيّة للحياة نفسها. وعـــلاوة علـــى دراســـته الفلسفيّة هذه قام بدراسات أدبيّة عديدة أهمّه دراسته لأدب بروست في كتاب هامّ والأوّل من نوعه من حيث جدّة منظوره هو"بروست والرّموز"[ii] ، ودراسة أخرى حول كافكا هي "كافكا ، من أجل أدب أكثر صغرا"[jj]. وجيل دولوز هو فيلسوف موسوعيّ تعدّدت دراساته من الفلسفة إلى الأدب إلى علم النّفس إلى السينما والجماليّة الحديثة.

لقد تراكمت لدى دولوز تكوينات فلسفيّة مسبقة كانت بمثابة إرهاصات عامّة لما سيأتي مكثفا ومجموعا في إطار نظرة تكامليّة جديدة أكثر دقّة في احتواء موضوعها. فدولوز يدرك هيمنة الوضع النّفسيّ الدّاخليّ للفرد على حصر اتجاه أفكاره وفق تيّار غير متسع:"نحن منغرزون على الدّوام داخل خندق ذاتيّتنا ، خندق مظلم لأنانا الخاصّة التي هيّ أعزّ بالنّسبة لنا من أيّ شيء آخر"[kk]. أدرك ما للذات من تشبّث خاصّ بنمط ما للصّيرورة أو الجبريّة :"ليس باستطاعتي أن أعيش أشياء معيّنة أو أعايش تجارب معيّنة إلاّ على هيئة نمط من التكرار"[ll].

وبالمقابل يدرك تلك السّلطة الخارجيّة العامّة التي تقف خارج الذات بل تتحكّم بينهما وتطوّرها ويدرك ما للنظام الخارجيّ(سياسيّ ، اجتماعيّ) من فرض على المسار الكليّ للحياة في المجتمعات التقنيّة الحديثة "إنّ المكائن الثنائيّة ما هي إلا أدوات للسلطة من أجل تحطيم الصّيرورة"[mm]. ثمّ إنّ دراسته المعمّقة لهيجل جعلت حسّيته النّقديّة التحليليّة الحادّة تقف عند كلّ ضفاف الفلاسفة الآخرين الذي تضمّن فكرهم بعدا نقديّا نستطيع اعتباره تكميليّا لفكرة "السّلب" أو "النقص" عند هيجل ولكنّها ليست ذات بناء بالمستوى المتكامل ذاته من التراصّ والحركيّة فيرى أنّ الفكر النّقديّ عند ليبنتز وسبينوزا ، أي الفكر النقديّ لنظام فلسفيّ آخر – الدّيكارتيّة مثلا أو غيرها – عندهما فقط يتخذ مجاله "الأكثر تكاملية والأكثر غنى والأكثر تأثيرا"[nn].

فموضوعات مثل العصاب ، السّلطة ، الفكر الخلاق ، الجنون ، كلّ هذه الأفكار تتداخل لتفرز نقيضها ونظرة جديدة لها وتركيبا خلاقا متفجّرا ، إذ يكتب دولوز ما يلي: "وفق أيّ معنى قد تجسّد المرض أو الجنون في أعمال نيتشه (...). إنّ المرض كتطوّر حركيّ للصحّة هي اللحظات التي تعيشها الصّحة كتطوّر للمرض"[oo] . وهنا يصبح دولوز ليس مغرما فقط بمعالجات لمواضيع جديدة أو قديمة وفق منظور جديد كليّا إن لم يكن عكسا للمنظورات السّابقة ، بل هو مغرم بطرح المفاهيم الجديدة ولذلك فإنّ كلّ كتبه السّابقة كانت تحمل "جرثومة" السّلب والنخر داخل البناء الماضي في حالة من التكوينيّة المستمرّة لبنى وسداة فكريّة جديدة ، وكان النّسق النّهائيّ الذي حققه هو في كتابه "الأنتي أوديب" بالاشتراك مع فيلكس گوتاري ، كما يصف البعض ذلك الكتاب أنه "كتاب ثوريّ تماما"[pp].

إنّ أيّة قراءة أو تقديم للكتاب ينبغي التمهيد لهما بعرض عامّ لمسار الفكر النّقديّ الذي زاوج بين البعد الفرديّ الذي جسّدته الفرويديّة وبين المنظور الجدلي للظاهرة الاجتماعيّة كما أصّلته الماركسيّة. ولذلك كانت المقدّمة المفصلة السابقة بخطوطها العامّة هي مقدمة ضرورية وجزء مُؤسِّس لفهم كتاب "الأنتي أوديب"برمته . فهو كتاب يصعب قراءته بدون امتلاك مستوى من المعلومات النّظريّة"(٩٩).

منذ البداية كان عنوان الكتاب بحدّ ذاته "الأنتي أوديب" عنوانا استفزازيّا حتى قبل الشروع بقراءته وقبل الإطلاع على متنه الأكثر استفزازيّة ، ولذا فقد أثار منذ البدء عدوانيّة من قبل كافّة الأطراف الفكريّة التي تشكّل أقطابا هامّة في الواقع الثقافيّ الفرنسيّ الرّاهن. فالعنوان لم يرضِ أنصار التحليل النّفسيّ وأتباع مدرسة جاك لاكان أو الاتجاهات الفكريّة الأخرى الخاصّة باليسار المتطرّف ومفاهيمه الخاصّة للمجتمع الرّأسماليّ ولليمين البرجوازيّ الليبراليّ أو اليمين العنصريّ المتطرّف ، وكان ذلك بسبب الشقّ الثاني من عنوان الكتاب وهو "الرّأسماليّة والشيزوفرينيا"(٢٢). كما أنّ هنالك ملاحظة تتعلق بالشكل أي العناوين البارزة لأبواب وفصول الكتاب فإنّها تثير أو تستدعي تذكيرا ممضا واستفزازيّا بكلّ الانتقادات السّادية التي وُجّهت من قبل مفكرين راديكاليين نحو طبيعة المجتمع الاستهلاكيّ على اختلاف العصور التي عايشوها بحيث كانت حدّية وقسوة نقدهم جارحة لكلّ المستويات التي يمتلكها الشّعور العامّ من قابليّة على الإنجراح والشعور بالصّدمة وفق المقاييس الأخلاقيّة للحقبة التّاريخيّة المُعاشة. كما كان الكتاب جارحا لمختلف مستويات اتجاهات الإبداع في المجالين الأدبيّ والفلسفيّ. فـ" أوديب – مُضادا " قد امتاز بالاتساع الأدبيّ الذي اتخذ من النّصوص الأدبيّة مؤشرات لحالة حضاريّة متأزّمة أو للتعبير عن ظاهرة حضاريّة شاملة زمنيّا:(ماركس ، رايش ، ماركوز ، أنطونين ارتو ، صومئيل بيكت ، هِنري ميلر ، د. هـ. لورنس ، ميشيل فوكو ، جون بودليارد...) وآخرون أكثر تخصّصا وأقلّ شهرة. هذا علاوة على أن التعدد في الأسماء الواردة في الكتاب و السعة في المقتبسات من النّصوص ، هما تجسيد للموسوعيّة المعرفية لهذا العمل داخل شموليّة استرجاع واحتواء ثمار المنجزات العلميّة التي توغلت إلى ميدان العلوم الإنسانيّة ، مثل السّيبرنطيقيا ، والبنيويّة . إنّه كتاب على راديكاليّته يتصف بموسوعيّة متميّزة ، أي أنه بحث يمتلك الصّفتين الملازمتين لكلّ بحث علميّ أصيل أي الرّاديكاليّة

وموسوعيّة المعلومات ، فهو كتاب ثوريّ وأكاديميّ في آن. إذ أنّ جيل دولوز قد صــبغه بالمنهج الأكاديميّ الذي ميّز أبحاثه الفلسفيّة السّابقة ، فدولوز ، أستاذ جامعيّ أكاديميّ يتقن مهنته ويبدع في مجالها لكنّه ثوريّ أيضا ليس بالمعنى السّياسيّ المباشر لهذه الكلمة ، إنّمـا بالمعنى السّلوكيّ الفكريّ الفرديّ الذي تنعكس جرأته المُغامِرة ونتائجها داخــل الكتابـة الفلسفيّة التي تتخذ عنده طابعا فوضويّا في بعض الأحيان لكنّه يبقى طابعا منظوريّا علـى بُعد المعاناة الفكريّة لقضيّة أساسيّة تتواجد في الخارج. فجيل دولــوز فيلســوف صــلب منهجيّا ، لكنّه مُستخفّ وساخر من التحليل النّفسيّ. إنّه يلتقي بعالم ومحلل نفسيّ هــو فيلكس گوتاري الذي يستخفّ هو الآخر ويهزأ بالتحليل النّفسيّ. فدولوز هو فيلسوف أكاديميّ التكوين يساريّ الاتجاه اهتمّ بدراسة النّصوص الفلسفيّة الكلاسيكيّة وفق نظــرة جذريّة جديدة ، وگوتاري عالم نفسيّ يأتي من صفوف الحزب الشّيوعيّ الفرنسيّ ، متأثر بجاك لاكان ومتابع لنصوصه وكتاباته في علم النّفس إلا أنّه يرى أنّ المصدر الرّئيسيّ لأزمة الفرد البسيكولوجيّة هو عامل خارجيّ لا يسير بالشكل الطبيعي والسّليم بحيث يستوي فيه الفرد ورغباته من جهة مع واقعه الحضاريّ الشامل المعاش يوميّا من جهة أخرى.

فدولوز وگوتاري يعلنان نمطا من الانتفاضة اليساريّة أيضا عبر منــهج جديــد في الدّراسات النفسانية ، فلم يكن منتظر من الفكر اليساريّ الذي اعتبر الفرويديّة لمدّة طويلة فكرا ثوريّا في التاريخ الإنسانيّ لأنّها أقرّت تحرير الرّغبة الجنسيّة من استلابها ، لم يُنتظَر منه أن يهاجم فرويد بهذه الحدّة في "الانتي أوديب"[(SS)].

لذلك فالكتاب قد أُدين من قبل التحليل النّفسيّ ومن قبل الفلسفة أيضا ، لأنّه اقترح طريقة جديدة في التحليل العصابيّ ولم يكن "منهجيّا" في منظور الكثير من الفلاسفة بــل كان يقذف بالحقائق وسط فضاء من الإدراك المشبع بالأداة والفكر الفلسفيّ دون أن يتّخذ نظاما نسقيّا Systématique محدّدا ، إلا أن هذه المنهجيّة الجديدة في الكتاب قد حظيــت بتأييد فلاسفة آخرين مثل فرنسوا شاتليه الذي رأى في الكتاب بحثا فلسفيّا أصــيلا لأنّـه كُتب وفق تفكير فلسفيّ قام بتحطيم كلّ شيء عبر منهج خارجيّ في البداية ثمّ بواســطة "الشكل" وطبيعة النّصّ نفسه والمفردات التي استخدِمَت فيه منذ الأســطر الأولى وحــتى النّهاية، وإنّ جانبه الرّاديكاليّ يتمثل في أنّه لم يتبع نسقا أكاديميّا أو منظومة متعارف عليها، فمع الامبرياليّة الفاشية القومية لا تثمر خطة أو منهج بل الذي يثمر هو هجــوم وفكــر

ثاقبين فمن شأن المنهج مع الواقع الرّأسماليّ أو القومي الفاشي أن يحطم كلّ شيء ويشتت العمق النّقديّ الذي من الممكن أن يأتي تلقائيّا[tt].

أمّا على الصّعيد التحليليّ النّفسيّ فالكتاب لم يحصل على أيّ تأييد لمنهجيّته من قبل المحللين النّفسانيين لأنّ دولوز قد أعلن حربا صريحة ضدّ منهج تفكيرهم: "إنّ ما نهاجمه ليس إيديولوجيّة اسمها التحليل النّفسيّ ، بل نحن نهاجم التّحليل النّفسيّ ذاته في ميدانه التّطبيقي والنّظريّ"[uu].

كانّ المنطلق الذي شكل حافزا ملحا لتأليف مثل الـ"أنتي – أوديب" منطلقا سياسيّا بالدّرجة الأولى فالأزمات البسيكولوجيّة هي أزمات سياسيّة بالدّرجة الأولى وشاخصة في الواقع الخارجيّ قبل أن تكون حالات عصاب فرديّة:"إنّ اللاوعي هو السيّاسة" كما قال جاك لاكان ، عام ١٩٦٧ ، هذا القول الذي كان حدسا بسيمانانليزيّا ، لانتفاضات الطلبة عام ١٩٦٨. فالتعاون بين جيل دولوز وفيلِكْس گوتاري هو ليس تعاونا علميّا بقدر ما هو تعاون سياسيّ يهدف إلى سلب واقع سياسيّ ونقضه عبر الأداة التثويريّة المتواجدة في بنيته والمقموعة بأدوات متباينة من السيطرة والاحتواء. ويعي گوتاري حقيقة أنّ جيله قد عاش في ظلّ الفاشيّة وأنّ حركة ١٩٦٨ هي نشيد معارض لكلّ إمكانيّة تتيح قيام فاشيّة جديدة في المستقبل تكون أكثر وحشيّة وتجعلنا نأسف على الفاشيّات الماضية[VV]. فهنالك إذن حسّ طاغ بالفاشيّة وسعي لنقض واقعها فكريّا وتفتيت تبريراته النظريّة ثمّ امتداد أكثر من ذلك إلى نقد أجهزة وأدوات سلب الوعي أو قمع الرّغبة الجنسيّة المرتبطة بتحرير الوعي السياسيّ فيما إذا أُطلِقَت من عقالها القمعيّ.

تنبثق نقطة الانطلاق في الكتاب من إدراك وجود رغبة جنسيّة إلاّ أنّ النّظام الطبيعيّ لمسارها قد حُطِّم وصُفّي من قبل السّلطة لإجبار هذه الرّغبة على اقتفاء مسار في اتجاه آخر لا تختاره بل حُدِّدَ لها مسبقا من قبل نظام الإنتاج والسّياسة بحيث يُحجّم خطورتها الخلاّقة.وكان على المُؤَلِفَيْن أن يعودا إلى الوراء في دراسة ثورات الطبقات التي يَطَالها القمع والاستغلال. ويقول غوتاري في هذا الصّدد: "لم نكن قد قرأنا ماركس بما فيه الكفاية بيد أننا كنّا ندرك بأنّ الاشتراكيّة ممكنة الوجود في مجتمعاتنا الرّأسماليّة[WW].

وفي تاريخ الثورات تعبّر الجماهير ، في بعض الأحيان ، عن رغبتها في أن تمحي وتكنس كلّ الواقع القائم ، ولكنّ الآن أمست المبادرة "الثوريّة" بيد السّلطة وجهازها القمعيّ أو في أحسن الأحوال بيد جهازها البيروقراطي ثمّ انتقلت بعد ذلك إلى العناصر النّضاليّة و لم تنبثق عنها في البداية ، كما تجسّد ذلك في حركة أيّار ١٩٦٨ عندما نزلت الجماهير إلى الشّارع ناقضة كلّ مشاريع السّلطة بعد سلسلة طرديّة من التراكمات التي أظهرت البنية القمعيّة لها. فمن الضروريّ الإقرار بحقيقة أنّ المحاولة الرّاهنة لتجديد أشكال النّضال الشعبيّ والجماهيريّ محصورة ومقيّدة بالظرف الحاليّ للرغبة الجنسيّة ، فالرّغبة الجنسيّة تسكننا وهي تتجلى في كلّ المفردات التي ينطق بها اللسان الفرديّ الرّاهن ، إنّ هذه الرّغبة تتجه في تأثيرها على من يسمّهم گوتاري بالنّاس الجدّيين وعلى المناضلين ، فيجب أن تُؤخذ هذه الكلمة الآن "الرّغبة الجنسيّة" مأخذ الجدّ ، ويتحتّم أن تطرح أسئلة نظريّة كثيرة حول الرّغبة وبعدها التاريخيّ القديم. إلاّ أنّ تنظير الرّغبة كما يرى گوتاري هو عمل غير جدّيّ ، لكنّ الرّغبة كنظريّة هي دائمة الاقتران بجذر واقيّ مرتبط بالجماعة أو المجموعة البشريّة وكذلك مرتبطة بالجماهير بالمعنى السّياسيّ لكلمة جماهير ، وبالتالي فأيّ رغبة نظريّة أو أيّ نظريّة للرغبة عليها أن تكون مرتبطة على الدّوام بالواقع الخارجيّ، أي بالتشكيل الإنتاجي السياسيّ للجماعة ومن هذه النقطة ينبغي الانطلاق من أجل التوجّه نحو البناء الدّاخليّ للفرد ، ولكنّ جيل دولوز وفليكس گوتاري ، في الوقت نفسه، لا يعتبران الرّغبة بنية فوقيّة ذاتيّة une superstructure subjective ، لأنّها لم تتوقف أبدا عن تحريك التاريخ كله حتى في أسوأ المراحل التاريخيّة ، فإنّ الشعب الألمانيّ قد بدأ باشتهاء الفاشيّة والرّغبة بوجودها. وطبقا لرأي ويلهايم رايش لا يمكن تفادي أو إنكار هذه الحقيقة في بعض "اللحظات" أو الحقبات التاريخيّة التي نرى خلالها أنّ رغبة الجماهير تستطيع أن ترتدّ وتنقلب ضدّ مصلحة هذه الجماهير فما هي هذه اللحظات أو الظروف أو الشروط التاريخيّة المُولدة لهذا المجرى الشّاذ للرّغبة ؟ وللإجابة على هذا السّؤال يقول گوتاري:"كان علينا أن نربط عربة فرويديّة إضافيّة بقطار الماركسيّة اللينينيّة"[(XX)]. أي أنّ تحليل الواقع (الأداة الماركسيّة اللينينيّة) هو المنطلق إلى فهم الحدود التي تتوزّع داخل مجالها الرّغبة الفرديّة ثمّ الجماعيّة كمعطى عامّ. ولذلك ينبغي الوصول إلى نتيجة أكثر تقدّما هي عدم فصل الرّغبة الجنسيّة على الاقتصاد وحتميّة وضع تصنيف بنائيّ محكم أو جامد بين البيئة التحتيّة الاقتصاديّة L'infrastructure économique وبين البنية الفوقيّة الاجتماعيّة

الأيديولوجيّة ، ثمّ التوغّل إلى أبعد نقطة ممكنة داخل عمليّة الإنتاج أي علاقات الإنتـــاج ، وعلاقات إعادة الإنتاج التي تُسهم في هـــذه الثنائيّة بين القـــوى المُنتجة وبين البُنى الضّدّ – مُنتِجة Anti-productive ولذلك كان يتوجّب جعل الرّغبة الجنســيّة تمرّ من جانــب ال– infrastructure (البنية التحتيّة) ، إلى جانب الإنتاج ، وفي ذات الوقت جعل المجـــال الفرويديّ البسيكاناليزيّ: العائلة ، الأنا ، الشّخص يجتازون جانب الضدّ – إنتـــاج Anti-production. ولذا تجنّب دولوز وگوتاري أن يكون ما هو جنسيّ مقطوعا على الـــدّوام على الاقتصاد أو عمّا هو اقتصاديّ. إذ يوجد إنتاج رغبويّ يتجلى قبل كـــلّ شـــيء في التقسيم العائليّ للجنس وللأشخاص وكذلك في التقسيم الإجتماعيّ للعمـــل ويتمثـــل في الأشكال المختلفة لإنتاج المتعة.

وفي ظلّ الأنظمة السّياسيّة المتباينة تكون طاقة الرّغبة الجنسيّة نفسها متواجدة فـــوق الوجه الثوريّ للتاريخ ومُقترنة بالطبقة العاملة ، بالعلم ، بالفنّ ، علاقـــات الاســـتغلال وبسلطة الدّولة ، إلى الدّرجة التي يعرض ويطرح فيها كلّ طرف من هذه الأطراف لاوعيًا مُشتركا لاضطهادها.

فإذا كان حقا بأنّ الثورة الاجتماعية غير منفصلة عن ثورة الرّغبة الجنسيّة فعنـــدها يغدو التّساؤل المطروح كما يلي: في أيّ نوع من الأوضاع تستطيع الطليعـــة الثوريّـــة أن تتخلص من تعقيداتها المرتبطة بلاوعيها ومحتواه الرّغبويّ والمرتبطة أيضا بـــالبُنَى القامعـــة والمُستَلِبَة وبتلاعب الاحتكارات والسّلطة السّياسيّة برغبات الجمهور ؟ ففي هـــذا المجـــال فقط ينبغي أن نناضل وتمرّ كلّ طاقاتنا للمقاومة لكي تتحرّر الرّغبات مـــن قمعهـــا. وإذا كانت العائلة والإيديولوجيّة العائليّة يلعبان ، كما نظنّ ، دورا هتمّا في قضيّة مثل هـــذه ، فكيف نستطيع وقتها فهم التحليل النّفسيّ psychanalyse ووظيفته ، في التحليل النّفســـيّ الذي كان هو أوّل من قام بطرح هذه الإشكاليّات وفتحها للمناقشة هو أوّل من قام أيضا بغلقها وإلغاءها ، بطرحه لنظريّة العائلة والبيئة ذات التّماسّ المُباشر مع الفرد وعقدة أوديب وألغى المجتمع والواقع بكليّته وكذلك نمط الإنتاج وفق حدود البيئة العائليّة وعقدة أوديب كمحور أو منطلق لبناء التحليلات ومن هنا تأتي فكرة "الأنتي أوديب" فهو ليس كتابـــا مُخصّصا لنقد أوديب ولكنّ السّياق العامّ لأفكاره يدور في محور نفى فكـــرة أو عقـــدة أوديب كنواة لطرح الحالات العصابيّة عند الفرد لأنّ العقل الإجتماعيّ ببنـــاه التصـــنيفيّة والتراتبيّة العامّة يُلغي "عقدة أوديب" كمحور ويضعها في مستوى هامشيّ التـــأثير علـــى

الصّيرورة الفرديّة داخل حركة اجتماعية وقانون تاريخيّ شموليّ. وكما يحدّد ميشيل كروسول بأنّ كتاب الأنتي أوديب ليس نقدا لأوديب لأنّ عنوانه الأصليّ هو "الرّأسماليّة والشيزوفرينيا" وذلك لا يعني تجاوزا كبيرا لأوديب: "إنّ أوديب لم يُهاجَم داخل الكتاب وإنّما أعلنت عليه حرب عصابات مستمرّة"[yy].

بعد هذا النّقد لقدرة التحليل النّفسيّ في القيام بمهمّته ، قام جيل دولوز وفليكس گوتاري بترك نظريّة اللاوعي في حدودها العائليّة كما طرحها علم النّفس Psychologie أو التحليل النّفسيّ Psychanalyse وتبنيا نظريّة وفكرة أخرى أكثر دقّة هي "التحليل الشيزوفرينيّ" La schizo-analyse أكثر توغّلا في مسار الشيزوفرينيا واكتشاف مفاهيم جديدة وأصيلة هي مصطلح "اللاوعي المُمَكْنَن" L'inconscient-machiné واللاوعي الشيزوفرينيّ L'inconscient schizophrenique،المكائن الرّاغبة Les machine désirante، وهي مصطلحات كان گوتاري قد اقترحها على دولوز ووجد فيها دولوز دقّة علميّة في التحديد الوصفي للموضوع الذي يدرسه[zz].

وفق هذا المنظور الجديد في اقتران الرّغبة الجنسيّة بما هو اقتصاديّ ينبجس بعد آخر في الكتاب هو الهدف السّياسيّ الكامن وراء تحرير الرّغبة وإخراجها من استلابها العامّ. وضمن هذا المجال وتوضيحه للطليعة الثوريّة يجب الكفّ عن وضع الإنسان والماكنة في مواقف مضادّة. أو في حالة قطيعة طوعية. فالماكنة هي المُكوِّنة للرغبة نفسها ، ولذلك فقد قام دولوز بتحريك واستدعاء منطق آخر هو منطق الرغبة الجنسية الحقيقية المتواجدة والقوية الحضور والمكونة لمسار وتطور التاريخ فوق كل البُنَى الداخلية. وأن استدعاء مثل هذا المنطق كان يحتم انبثاق نمط آخر من التحليل مرتبط بنوع من الرمزية واستدعاء نوع آخر من التفسير تمّ استدعاء حركة نضالية أخرى وعملية كفاحية جديدة تمنح وسائل فعالة لتحريرها الذاتي من كلّ ما هو استيهامي وغير واقعي ، وكذلك تحريرها من كلّ الأنظمة التي تهيمن أو تقمع مسارها الجذري.

فالطاقة النقدية لكتاب "الأنتي أوديب" تولّد رعبا ممتدا لدى من يقرأه منذ الصفحات الأولى.وكانت عملية الكشف عن واقع هذه اللغة الاستفزازية الدقيقة التشخيص و السّادية في منحها للمعلومات العينية تجعل الكتاب مؤهلا لبلوغ المهمّة التي كتب من أجلها وهي تفتيت الوعي الظاهري لخلق وعي من نمط آخر أكثر جذرية في عدم الانسجام و التلاحم

مع الجريان الاجتماعي. فالصفحات الأولى تختنق بوعي جديد هو أنّنا في مدار مغلق من الاستلاب.. أننا آلات راغبة وكلّ شيء فينا هو كالآلة وان هذه المكائن الراغبة تتجسّد بكثافة في بعض الأحيان في نتاج أدبي أو فنّي أو فكري عامّ أو قد تفلت من إنسلاها وتحدس تحرّرها في الأفق فالصفحات الأولى انغماس في هذه الحالة المأساويّة(aaa).

داخل هذا البناء المغلق أو عبر هذا الاندفاق(Flux) من الأفكار ، تتجسّد حقيقة أنّ كلّ شيء قد تمكنن أمسى آلة أو جزء من ماكنة ولا يوجد ثمّة إنسان ، ولا يوجد ثمّة إنسان ولا ثمّة طبيعة إنّما تتشخّص في وجودنا العامّ ماكَنَة... ماكنة راغبة ، وبذلك يتمّ التغلغل إلى نقد التحليل النّفسيّ الذي يجد فيه دولوز عدم دقّة جوهريّة تتمثل في ثنائيّة وازدواجيّة حادّة بين المرض المُفترَض وجوده وبين المعالجة لهذا المرض أو تحليل الحالة فالمرض من المفروض أن يقول شيئا ولكن العلاج يقول ما يمكن أن يُقال في ضمن نظام من المعاني مغترب عن الحالة.

لذا يأخذ دولوز على التحليل النّفسيّ بأنّه لم يفهم الرّغبة الجنسيّة لأنّه يرى اللاوعي كخشبة مسرح تُعرَض عليها الأحداث بينما يرى دولوز بأنّ اللاوعي هو مصنع ينتج الحدث وهو انعكاس للواقع الخارجيّ في ظلّ الرّأسماليّة المتقدّمة. ويستغلّ الكتاب القاعدة الثقافيّة الضّخمة التي يتمتع بها جيل دولوز في الأدب والفنّ ويتمّ الانتقاء وبدقّة تامّة للنماذج الفنيّة التي تجسّد بالفعل أزمة الذات في المجتمعات الصّناعيّة والفُصام في الشخصيّة وكأنّها تحدُس فنيّا قبل أن ينظم حدسها وفق منظومة نظريّة سوسيو- نفسانيّة فمثلا إنّ الطريقة البارانوياكيّة التي يرسم بها سلفادور دالي تُؤمّن انفجار الآلة الرّاغبة داخل منظومة الانتاج الاجتماعي(bbb). ويتقدّم الكتاب في محاوره العديدة للصبّ بالتالي في قناة متخصّصة هي البحث النفسي متّجها نحو حالة الفصام العامّة التي تميّز الفرد والمجتمع الرأسمالي بحيث تطغى على الإمكانية الثورية ، إلاّ أنّ هذا الفصام والشيزوفرينيا ليسا بجانبين سلبيين فقط بل هما وجه ايجابي أيضا لقيام الثورة وتحرير الرغبة ، بل أنّ القمع الجنسي والوضع الشيزوفريني للفرد وللجماعة في ظلّ الرأسمالية يمسي هو الأداة الوحيدة التي تفجّر الثورة و يعدّ هو الظّاهرة الثورية الوحيدة في المجتمع لأنّ الفصام هو نتاج لعدم للاتفاق بين الرغبة والتسيير الجدّي لها بشكل واقعي ولذلك فإنها ستنفجر كمرحلة لاحقة لوجودها

كظاهرة غير متّفقة ورافضة بدون فعل مقابل ، يبعدها عن مجال السلب ويدفعها لاستخدام طاقتها ، فالشيزوفرينيا والجنون والفصام هي الطاقة الثورية الكامنة في داخل مجتمع قمعيّ وإنّ الشيزوفرينيا هي طاقة ثورية هائلة ، لأنّ الثورة هي جنون مطلق في أقصى حدود العقلانية.

هذا ما ينغلق عليه كتاب "أوديب مضادا" من أطروحات نظرية تصبّ في عمق الواقع العصابيّ الذي يحياه الإنسان في المجتمعات الرأسمالية المتقدّمة. والتشخيص هنا هو في حدّ ذاته مهمّة صعبة وإنجاز علميّ أصيل في تشخيص الحالة الاضطرابية البسيكولوجية العامّة لمجتمع برمّته وللثقافة برمّتها.

وبعد طرح هذا التشخيص الدقيق لعصابية الرغبة ومصادر القمع لها ، هيّأ المؤلّفان ، جيل دولوز وفليكس غوتاري ، حلولا واستشرافات متعدّدة للخروج من بنية القمع العام لمسار الرغبة وذلك في كتابيهما التالي لدراستهما لموضوع "الرّأسمالية والشيزوفرينيا" والمعنون "ألف لوحة mille plateaux" والذي صدر بعد كتاب "أوديب مضادا" بعشر سنوات امتلأت بالبحث الميداني والنظريّ خلال هذه الفترة ليطرحا اتجاها جديدا داخل مدرسة الفلسفة النقدية الأوروبية هو الاتجاه الخاص والمتخصّص بالرغبة الجنسية ، وكشف أساليب وطبيعة المؤسّسات التي تقمع الحركة الطبيعية لهذه الرغبات المشروعة والمتاحة لكن داخل مجتمع تضبطه كثير من الكوابح الناتجة عن نمط إنتاجه الاقتصادي أي النمط الرأسمالي.

فهل وصل الفكر النقدي العربي إلى هذه المرحلة من الفروع والتخصص في نقد المؤسسات الثقافية والسياسية والتقاليدية والفاشية في مجتمعاته .أو بالأحرى هل يوجد فكر نقدي عربي ، أم أنّ ما نسميه ب- " الفكر العربي " ظل " فكرا " تعميميا مشتتا يغرق وينطلق من حدود أيديولوجية محدّدة لا يمكن الخروج عنها أو يمكن الخروج من حدودهما وأطرها الدغمائيّة لكنّها تبقى محاولة نقديّة أوليّة تنشأ بخجل داخل مجتمعات تتقبّل كلّ شيء عدا النقد والمراجعة الذاتية الموضوعية لمجتمعاتها ونفسها وتاريخها ؟

هذا هو السؤال الذي سنحاول تخطيط ملامح إجابة عنه خلال الصفحات التالية.

المحاولة النّقديّة العربيّة

خطوط عامّة

باستعادة التواجد أمام الإشكاليات ، استهلّ الفكر العربيّ محاولاته التنظيريّة في القرن التاسع عشر ، لاقتناص إجابات متسعة في عموميّتها إزاء واقع اجتماعيّ – سياسيّ لم يعد مكتفيا بقناعاته الحضاريّة التقليديّة وأمسى ، علاوة على تأزّماته العضويّة (المحليّة) ، مجبرا للانفتاح على مدارات حضاريّة أخرى ذات تكوين بنيويّ مخالف يستدعي أدوات مستجدّة تبلور موقفا للتفاعل معه أو الارتداد في اتجاهه المعاكس.

وبدت التعميميّة في تنظيراته كمحصل لعدّة قرون خلت من الانحطاط المنسحب إلى مرحلة بدائيّة من الاتفاقيّة والاسترجاع لأكثر جوانب الفكر العربيّ – الإسلاميّ ثبوتيّة دون استثمار عناصر التجذر والرّاديكاليّة فيه إلى مرحلة أخرى من إضاءة الإشكاليّات (الآنيّة) بمعناها المتباين زمنيّا عبر المسار التاريخيّ. فمنذ القرن الثاني عشر لم يشهد الفكر العربيّ بناءا فلسفيّا بعد ابن رشد (١١٢٦–١١٩٨) أو حتى محاولة فكريّة تستلهم التّيارات الفلسفيّة الكبرى في تاريخ الفكر العربيّ الإسلاميّ التي مثلها: الكنديّ ، الفرابي ، إخوان الصّفا ، ابن سينا ، الرّازي ، ابن طفيل ، ابن حزم الاندلسيّ ، زمن ثمّ ، وبالضّرورة ، ابن رشد.

وعلى النّقيض تعاملت كتابات مرحلة الانحطاط حتى القرن التاسع عشر مع الاتجاهات المعارضة للتيار الفلسفيّ الرّاديكاليّ بعد أن كان موقفه حديا من الاتجاه الثبوتيّ ومن هنا بلغ ترجيح الاتجاه العقلانيّ على الاتجاه السّلفيّ ذروته عند ابن رشد في نقده للغزالي في "تهافت التّهافت" مانحا شرعيّة عقلانيّة للتفكير الفلسفيّ ، الذي لقي محاربة على الدّوام من المعسكر الفقهيّ و"شرعيّته" النّصيّة. ولهذا القطع الزّمنيّ الخارج عن الدّيمومة المُبرزة أو المطوّرة لإشكاليات متجددة مقترنة بالعصر من جهة وبالصيرورة الفكريّة المسبقة من جهة أخرى ، وجدت المحاولة الفكريّة العربيّة في القرن التاسع عشر نفسها إزاء ضرورة طرح وجودها بمعزل عن مسبّبات مُدركة أو موعاة ضمن ما هو ماضٍ ، بحكم القطع ،

وضمن ما هو حاضر بسبب الغياب التّراكميّ للوعي الإشكاليّ ، بحيث يمتلك قدرة تأسيسيّة لمنظور يخلق موضوعه ويحدّد لنفسه اتجاها إزاء المعضلة السياسيّة والجوانب الحيويّة التفصيليّة فيها ، أو إزاء المعضلة الاجتماعيّة التي لم تكن لتُمسّ كليا بفعل الأغلبيّة التكوينيّة للحافز الدّينيّ ومسبّباته العامّة في الممارسة الاجتماعيّة السّائدة المُبرِّرة لوجودها المختلف عبر كونها حدّا محافظا على مستواه الدّينيّ لأنّها "بالضّرورة" معطىً للدين ووجه من أوجه تطبيقه أو ممارسته الجماعيّة ضمن كلّ العلائق السّائدة أو المسار الضّمنيّ للحياة العامّة ضمن حقبة تاريخيّة قصيرة الأمد ، أو مجال زمنيّ يوميّ مؤقت.

ضمن الغياب التحديديّ لإشكال واضح تجيب عليه المحاولة الفكريّة ، وضمن محدوديّة جواز اختراق البنية الاجتماعيّة فكريّا وإخضاعها للفحص ، وللشمول الزّجريّ لهذه المحدوديّة في مستوى مجال السلطة السياسيّة ، ليس بدافع التكوين الغالب لتركيبتها فحسب فقدسيّتها مرهونة بنمط خفيّ من الشّريعة الدّينيّة التي تمنحها الجماعة بحكم تأصّلها في المبدأ الدّينيّ – بل بدافع تكوّنها القمعي جوهريّا ، الملتفّ نحو نواة غيبيّة من التشريعة الدّينيّة التي تتخذ هذه السّلطة منها إيديولوجيّة زجريّة نظريّا مدعومة بالقمع المباشر عبر مؤسّستها العنفيّة. وضمن هذا المناخ الشاغر من الحوافز التأسيسيّة لطرح فكر ما ، ولدت المحاولة الفكريّة العربيّة في العصر الحديث (القرن التاسع عشر).

فغياب الإشكال المُستدعي لتحدّي المحاولة الفكريّة اتخذ بعدين ، الأوّل ضمن المحصلة الخارجيّة المشتتة لجوانب التأزّم ، والثاني استرجاعيّ يخصّ الفكر المطروح نفسه. فأفكار مثل "إصلاح" أو "تغيير" كانت غامضة ولم تتخذ معناها بعد. لأنّ وعي ما هو إشكاليّ لم يتحدّد بالدّرجة التي يقوم فيها بتحديد معطاه ومتطلباته فتغدو مفاهيم مثل "الإصلاح" ملحقة بـ:"وفق أي برنامج ، ولأيّ جانب" أو "تغيير" متبعة بتشخيص موضوعها ومنهجها.

فالتشخيص الخارجيّ الغائب قد ولّد معضلة "عدم" وجود الإشكال الموضوعيّ من وجهة نظر المحاولة الفكريّة ، ثمّ إعادة المحاولة الفكريّة المبكر ، مقطوعة عن جذورها الراديكاليّة وسيرها ضمن السّياق الثبوتيّ. وأُفرِغَ هذا الاستهلاك الفكريّ الجديد في إمكانيّة احتوائه لمنهج وقتيّ ليس لطرح بديل تفصيليّ جامد ، بل وضع تصوّر لمنظورات

مستحدثة بمقدورها التفاعل ذاتيّا والخروج من محدوديّة اختيار البدائل التفصيليّة إلى مجـــال تكوين مسار للتعامل مع الإشكال الخارجيّ بعد تحديده.

ضمن هذا المناخ التضاعفيّ في ازدواجيّته ، نشـــأت المحـــاولات الفكريّـــة العربيّـــة "الكبرى" في القرن التاسع عشر ذات التكوين الدينيّ في تأصيلها الأوّليّ ، وهو التأصـــيل المنعكس والمتخذ منذ البداية تحيزا لجانب الترجيح للفكر الأصولي الديني علـــى جانـــب التحديث والتفاعل مع الغرب أو الانفتاح على منجزات الحضارة الأوروبيّة. فالتيّار الكبير الأوّل الذي أقامه رفاعة رافع الطّهطاوي ، الأزهريّ التكوين بالضّرورة ، هـــو اصـــطدام خجول بالحضارة الأوروبيّة ، أدى إلى أن يعي الطهطاوي التخلف المطلق في بلده.

العاطفة الدينية والتجربة الشخصية مع إنسانية وسحر الحداثة :

تكون منظور الطهطاوي الجديد في المقارنة بين عشقه الشخصي لروحيـــة الإســـلام وبين اكتشافه لقيم إنسانية أخرى أكثر عمقا تملكها أوربا بمجرد مغادرتـــه مصـــر.وهذا المنظور منحته إيّاه إقامته في باريس ومعايشته لواقع جديد تُسيّره قيم حضـــاريّة مخالفـــة ، وهنا تنبثق حواجز التأصيل كمقياس قيمة بين ما هو "صحيح" وما هو "خاطئ" ، فتكوينه الدّينيّ الأوّل يسير بموازاة الإعجاب الذي يكنّه للحضارة الأوروبيّة ، فيغدو التمجيد لنزعة التحديث انبهارا فوقيّا غير عميق إلاّ أنّه يبقى طاقة إيجابيّة ضـــخمة تتوغّـــل لأوّل مـــرّة للاصطدام بالفكر الإسلاميّ وهزّ يقينيّته الدّينيّة ، بيد أنّ أيّ طرح للحداثة بمعـــزل عـــن مشروعيّة دينيّة ملصقة وغير عضويّة يبدو مروقا عمّا هو سائد بل يُـــرفض منـــذ البـــدء لذلك.ومن هنا فان المؤسسة الدينية في مجتمعاتنا تولد الرعب بعنفها الذي لا يقبل الجـــدل فيما إذا قام شخص ما بأي تحديث لا يتخذ له غلافا دينيا خارجيا

لذلك كان رفاعة رافع الطهطاوي محكوما بنوع من الميكيافليّة اللاموعاة لتســـريب فكرة التحديث والإعجاب بها إلى داخل الذهنيّة التقليديّة السائدة من غير التعرّض لجـــرح مشاعر يقينيتها الدّينيّة المحمية بدكتاتورية نظام سياسي هو الأخر بدون شرعية. ولحســـن الحظ كان النظام السياسي في مصر نظاما مستنيرا هو نظام محمد علي الذي فتح فجـــوة التحديث الأولى داخل الظلام الحالك المعتم للاستعمار العثماني واستبداديته المتوحشة التي لم تدخل التاريخ الحديث أو تعرف بأن هنالك تاريخ حديث يجري في العالم وأن هنالـــك قارة أخرى اسمها أوربا تقع في شمال البحر الأبيض المتوسط. ولذلك لجأ الطهطـــاوي إلى

توفيقيّة كبيرة بين الجذور الدينيّة لتأسيسه الذهنيّ الثقافيّ وبين ما هو مناقض لتكوينه الثقافي الإسلاميّ الأزهريّ ، أي ما هو موجود من ايجابيّات في الحداثة أدركها عبر معيشـــته في باريس ، وهي ايجابيات تخلق وعيا بالتّخلف المطلق لمجتمعه.

فجذريّة بعض الأفكار الواردة في كتابه "تَخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الدّيوان النّفيس بإيوان باريس"[(ccc)] ، قد لقيت حتفها في هيئة من التراجع الحادّ في كتابه التـــالي "المرشد الأمين للبنات والبنين"[(ddd)] وكأنّه اعتذار لما ورد في كتابه الأوّل من تقييم لايجابيّة الثقافة الحديثة في أوروبّا ، وعودة إلى "الأصول" مجسّدة بتكوينه الثقافيّ الأزهريّ وإقـــرار انصياعي تام لما هو سائد في نصوص تدافع عن ارتباطه بوطنه - هذا الارتبـــاط متضـــمّن بالضرورة تقديس وإبراز أولويّة المعتقد الإسلاميّ وتبرير نموذجه السياسي - الذي أكـــده عبر نصوص مباشرة لخلق معادل ينفي بوادر الإعجاب بباريس وبالحضارة الأوروبّيّة الـــتي نلقاها في كتاب "تلخيص الإبريز". وهو نفس التراجع الذي اضطر طه حسين أن يقوم به بعد ذلك بقرن من الزمان ، بعد الطهطاوي ، عندما بدأ يكتب مؤلفات إســـلامية مثـــل "الفتنة الكبرى" كاعتذار للمؤسسة الدينية التي أدانت كتابه التحديثي الأول "في الشـــعر الجاهلي". فذر الرماد في عيون المؤسسات السياسية أو الدينية العربية القائمة كان دائمـــا عملا يضطر أن يقوم به المثقف العربي دون غيره وإلا فان رأسه ســـيتعرض إلى المقصـــلة وحبل المشنقة إضافة إلى محاربته في كسب عيشه لأن الارزاق في العالم العربي بيد المؤسسة السياسية ، والأعمار بيد المؤسسة السياسية والدينية. فالمؤسسة الدينية تقدم (فتوى دينية) إلى السلطة السياسية حسب رغبات هذه الأخيرة في قتل هذا المعارض لها أو ذلك ، فعملية الإعدام في المجتمعات العربية بحاجة إلى فتوى من المؤسسة الدينية.

أن هذه الجدلية قد أدركها الطهطاوي قبل طه حسين بمائة عام وهي جدلية حديثة في علاقة المثقف بالسلطة القمعية ، وعظمة الطهطاوي في هذا المجال هو أنه تنبأ وأدرك مسار عنف قمعي للسلطة العربية مع المثقف خلال القرنين القادمين أي حتى بداية القرن الحادي والعشرين وما زال مستمرا. وأن هذه السلطات وخاصة العسكرية منها ستكون في ذروة العنف مع المواطن لكي تخفي حقيقة لامشروعيتها في الحكم أو في الوجود في السلطة هذه اللامشروعية التي يعيها المثقف.وهذه الحالة كانت سائدة في عهـــد الطهطاوي متمثلة في الاستعمار العثماني ، وسلطة السلطان العثماني العسكرية ووعدم مشروعيتها الدينية ، رغم

إدعاء السلطان العثماني بأنه مسلم وأنه " خليفة" المسلمين ، وأن هذا الإدعاء كانت تبرره السلطات الدينية الرسمية بأمر من السلطان لأنه هو الذي يعينها ويدفع مرتباتها .

ففي كتاب "المرشد الأمين" يكتب الطهطاوي جملة رائعة في أحقيتها وصحتها ولكن يذكر كلمة واحدة فيها هي التي تغازل سلطة الاستعمار العثمانية كالاعتذار ولكن يبقى محتفظ بكبريائه الحقيقي وكأنه يقول للسلطة "أنكِ جيدة" والبلد جميل الآن. هذه الجملة هي التالية : "ولا يشكّ أحد أن مصر وطن شريف ، إن لم نقل أنها أشرف الأمكنة، فهي أرض الشرف والمجد في القديم والحديث ، وكم ورد في فضلها من آيات بيّنات وآثار وحديث"[eee].

فالشرعيّة الدينيّة في هذه الجملة تمنح تأسيسا مطلقا لفكرة وطنيّة. وعبارة (في القديم والحديث) ، ففي الكلمة الأولى يؤكد الطهطاوي حقيقة تاريخية امتلكتها مصر دائما هي المجد والشرف وليس ذلك بحاجة إلى تأكيد ولكن ذكره لكلمة (في الزمن الحديث) كان يقصد في ظل السلطان العثماني ، وهذه الجملة لا يدرك مغزاها إلا من يقرأ الكتاب ومجمل كتابات الطهطاوي بدقة ، وهي كتابات تتضمن الكثير من التضمينات السياسية الرافضة للسلطة ولكنه المعتذرة بكبرياء.

هذا هو الغطاء العامّ الممهد لتقبّل أفكار أخرى أقلّ جوهريّة في كونها مُسْهِمَة في البناء الأساسيّ للخلفيّة الاجتماعيّة السّياسيّة العامّة أي: الدّينية ، إلا أنها تقع ضمن التفصيل المهمّ والعمقي في البنية الذهنيّة السّائدة المنبثقة عن الدين الذي كرّست أسسه أصلا كمقوّمات ضمن حدّ بديهيّ غير قابل لأدنى عمليّات النّقض حيث يقول:"لقد قضت الشريعة المحمّديّة ، وقوانين غالب الممالك بقصر السلطنة على الرّجال دون النّساء ، وانّ النساء لا يتقلدن بالرّتب الملوكيّة ، ولا يلبسن التاج الملوكيّ ، بل تكون المملكة متوارثة في سلسلة الذكور ، إلا فيما ندر من الممالك المبيحة لذلك. وأمّا القضاء فليس لهنّ فيه حظ ولا نصيب"[fff]. توفيقيّة الطهطاوي على تراجعها نحو الجذور السّلفيّة والاتجاه الدينيّ السّائد تتخذ موقعا متقدّما للخروج من العصور الوسطى إلى إشكاليّات الفكر الحديث ، على حدّ تعبير أحد الكتاب [ggg] ، مع ملاحظة استخدام تعبير "العصور الوسطى" وليس مرحلة الانحطاط.

والمؤشر الثاني في مواجهة الإشكاليّة الغائبة عبر لا اتصاليّتها بالمجهود التراكميّ لإقامة منظور غير منبثق من مصادرات تامّة التكوين ، يأتي من قبل محمّد عبده ، إلاّ أنّ يتراجع عن الخطوات المتواضعة التقدم التي أقامها الطهطاوي ، فعبده يحاول أن يقيم تنظيره ضمن الفكر الإسلاميّ نفسه دون الخروج عن حدوده.

فهو غير رافض له وغير متفاعل مع طرف فكريّ آخر سلبا أو إيجابا بل أنّ التأصيل الدينيّ بالنسبة له هو العمود المحوريّ لاستقامة بدائل جديدة تستوعب الإشكاليّات الرّاهنة التي لم تحدد موضوعيّا ضمن فكر سابق ، أو حتى ضمن فكر عبده نفسه ، لإقامة منهجيّة تستطيع وضع حدودها لتصوّر بديل غير محدد أو حتى عامّ في تشكيليّته التفصيليّة.

امتدادات محمد عبدة :

وبالرّغم من أنّ عبده كان لاحقا للطهطاوي زمنيّا إلاّ أنّه يشكل مرحلة متراجعة عن الإرهاص الذي شرع به الطهطاوي لتقبل الحداثة وفق منظور توفيقيّ ضعيف ، على خلاف عبده الذي لم يواجه معضلة التوفيق الواصل بين الفكر الإسلاميّ والانتماء القوميّ. فالمسؤوليّة المنهجيّة هنا تواجه الحدّ الأدنى من الإشكال بفعل التراكب الماضي للعرق ، وللأيديولوجيّة الإسلاميّة الذي سار تداخلهما معا بعد تأصيل الإسلام لاتجاهه بتواز تامّ لم يطرح على رواد إعادة بعثه ، للأنماط نفسها من إشكاليّة التجاوب مع الحداثة بنموذجها الأوروبّيّ ، إنّما يبقى هذا التداخل تيارا مقبولا يستمدّ "حداثته" من الظرف الزّمنيّ المتقدّم وليس من محتوى تغييريّ جديد.

لم ينفرد هذا الاتجاه بالقيام بدوره ذاتيّة ضمن المحتوى الشامل للفكر الإسلاميّ دون استطالة جذوره إلى مدايات تتعاطى شموليّة التفاعل مع ما هو راهن. فالفكر الدّينيّ كان من زاوية نظر أخرى ، فعلا "ناقدا" إذ وُظّف وفق مقاييسه الخاصّة لفحص شرعيّة سلطة سياسيّة أو مسار تاريخيّ شامل للدّولة السّياسيّة ، ضمن وحدة ثقافيّة مشتركة تتوزّع خصوصيّتها الجزئيّة وفق تباينات طفيفة لا تمحي جوهريّة الاشتراك في خصوصيّة محوريّة عامّة. فمن طور البناء ضمن المنظومة الإسلاميّة نفسها عند محمد عبده انتقلت المحاولة الفكريّة الإسلاميّة إلى موقع "نقديّ" آخر مع عبد الرّحمان الكواكبيّ ، فقد تجاوز الكواكبيّ البناء النّظريّ الذي لم يعد موضع شكّ بالنّسبة له أو مصدر إشكال لتوفيق منظومته مع

العصر ، بل سحبه كمنظومة جاهزة متكاملة للتعامل مع الواقع الاجتماعيّ السّياسيّ العامّ للبلدان الإسلاميّة وفق التماثل أو التباين مع الاتجاهات المحدّدة سلوكها أو النماذج الجبريّة البناء ضمن المنظور الإسلاميّ. فالفكر الدّينيّ عند الكواكبيّ هو أداة لمقياس شرعيّة الأشياء ومنهج في النظر والنّقد يمتلك ديناميّة ضمنيّة ليست بحاجة ضروريّات إضافيّة يطرحها العصر . فكلّ محاولة لإعادة التنظير ضمن هذا الفكر نفسه لا تضيف إلى إمكانيّاته طاقة جديدة بل تأخر دوره في التعامل مع الظاهرة المعاشة. فجوهريّة الدور الفكريّ للكواكبيّ يبرزها توظيفه للإيديولوجيّة الإسلاميّة كمقياس في نقد الواقع ، وكون هذا المقياس النقديّ يتخذ فعله في تعامله مع التشكيل السّياسيّ - الاجتماعيّ للبلدان العربيّة والإسلاميّة. فهذا يعني أنّ الواقع يتضمّن خللا أو خطأ وهذا التشخيص المبدئيّ لعدم سلامة الواقع هو خطوة نقديّة لم تظهر بهذا "التكامل" من قبل في الفكر الإسلاميّ. فنقديّة الواقع حتى وفق فكر دينيّ هو "الإيديولوجية الإسلامية" يبقى عبورا جذريّا لهذه الإيديولوجية من مجال التوظيف التّبريريّ للخطأ السّياسيّ والتأزّم الاجتماعيّ في الواقع إلى ميدان الفعل النّقديّ وفق المقاييس الديناميّة التي يتضمّنها النّصّ الدّينيّ سواء في القرآن أو في الأحاديث النّبويّة المباشرة التي قالها الرّسول (ﷺ).

إنّ الدّور الرّسميّ الذي مارسته المؤسّسة الدّينيّة في إخفاء شرعيّة على سلطة الحاكم السّياسيّ ثمّ على الوضع الاجتماعيّ العامّ ، قد انتفى وجوده على يد الكواكبيّ باستخدام الإسلام كطاقة تنظير عكسيّ تسلب ما هو واقع إذا ما خرج عن مقاييسها ، والمقاييس العامّة للدّين هي بالضّرورة مقاييسٌ لنموذج مثاليّ تشترك في الاتفاق عليه بقيّة الاتجاهات الإنسانيّة في التّفكير وفق التصوّر الكلاسيكيّ لمفهوم هذه "الإنسانيّة". فكتاب مثل "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" يقدّم جذريّة في التعامل مع الفكر الدّينيّ بتمريره عبر الحاجز السّياسيّ - الاجتماعيّ للواقع في الاتجاه المضادّ لاستخدامه المسبق كتسويغ "نظريّ" - إيمانيّ ، وإظهار قدرته النقديّة ضمن شرعيّة قدسيّة لا تبرّر خطأ الانحراف عن اتجاهها تطبيقيّا في السّلطة السّياسيّة ، مستخدما عبر موقف "متكافئ" بعض الإنجازات الأوروبيّة في مجال الفكر السّياسيّ متجاوزا التوفيق أو الرّفض طبق موقف إسلاميّ إلى الاعتراف بأهمّيّة التقدّم النّظريّ للفكر السّياسيّ الأوروبيّ[hhh] كتجربة ينبثق تقييمها من بنية استقلالها حضاريّا عن التجربة العربيّة - الإسلاميّة.

اتخذت محاولة الإحياء القوميّ وجها ثقافيّا أكثر من سعيها لتجديد نفسها ضمن بناء فكريّ يطرح بدائل نافية للجوانب السّياسيّة القائمة ، وكانت مواكبة زمنيّة للمحوّلات الفكريّة العربيّة الدّائرة ضمن الاتجاه الدّينيّ ، غير أنّ غايته ابتعدت عن إشكاليّات التوفيق عند الطهطاوي أو "التجديد" ضمن حدود الفكر الدّينيّ نفسه مثل محمّد عبده ، أو "تحليل الواقع ونقده" ضمن المقياس الدّينيّ بأصوليّته الأوّليّة (الكواكبي). فالمحاولة القوميّة في الفكر العربيّ التي مثلها بشكل عامّ وغير سياسيّ ، كلّ من ناصيف اليازجي و بطرس البستاني قد ابتعدت عن هدف البناءات الايديولوجيّة واتجهت عمليّة الإحياء الفكريّ من خلال إبراز تراكميّته المتمثلة في الإنتاج الثقافيّ المتواصل لخلق إمكانيّة وجود تيّار يستطيع تنظيم نفسه وحدوده الفكريّة منطلقا من وعي ماضويّ لا إختياريّ مرتبط بالعرق العربيّ. ولكنّ محاولتي ناصيف اليازجي وبطرس البستتاني لم تكونا معبّرتين عن تيّار قوميّ متعصّب يكوّن تناقضاته عبر محاولاته المتواصلة لإخضاع المتغيّرات السّياسيّة الشاملة لمصلحة العرق مثلما تطوّرت بعد ذلك على يد ساطع الحصري ، بل بقيت بحكم تكوينها الثقافيّ ، لا تشكّل من ناحيته جدارا إيديولوجيّا يخنق الإمكانيّات الإنسانيّة في التّعامل مع الموضوع القوميّ كتعبير حضاريّ لأمّة. وبسبب طبيعتها الثقافيّة نفسها واستغراق المحاولة في عمليّة الإحياء الفكريّ ، بقيت من ناحية أخرى : غير مؤثرة وقاصرة عن تكوين تيّار كالمحاولة ذات الاتجاه الإسلاميّ في الفكر العربيّ. إلاّ أنّ هذا العمل الثقافيّ أمسى لبنة أساسيّة لظهور التيّار القوميّ السّياسيّ فيما بعد ، والذي ظهرت إرهاصاته الأولى كردّ فعل ضدّ تغلب القوميّة التركيّة خلال فترة الهيمنة العثمانيّة على العالم العربيّ ، وللضعف التأسيسيّ لها كانت فكرة العرق العربيّ كمحور في التنظيمات السّياسيّة اللاحقة تلتقي بصعوبات نظريّة جمة من أجل إقامة اتجاه إيديولوجيّ يمتلك مقوّمات النّظرة الشموليّة التي يمتلكها الفكر الدّينيّ أو الماديّ فيما بعد.

استطالت المحاور التأسيسيّة في الاتجاه الزّمنيّ اللاحق مستثمرة عطاءَها النظريّ السّابق كتجربة "تراثيّة" في حدود ممارستها القصيرة الازدهار ، باستثناء الاتجاه الإسلاميّ نفسه أو "إشكاليّة" المواجهة الخارجيّة مع تيّار تطرحه ضرورة المعاصرة ، فالعمق التراثيّ بدأ يستعيد حضوره ولكن وفق تيّاره الرّسميّ والجامد المحدد ضمن التقليد على الدّوام ، منقسما باتجاه المعضلات المتشعّبة ، ويخصّص أبحاثه وفق تباينها النوعيّ وبفضل قدرته على الشّمول العيانيّ في طرح تحديدات ضمن رؤيته الخاصّة (الاقتصاد ، الدّستور ، نظام الحكم ،

العلاقات ضمن الوحدات الاجتماعيّة الصّغيرة والكبيرة: العائلة...) وقد مثل الاتجاه المتخصّص بنمط دقيق من الجدّة والتطوير عليّ عبد الرّزاق في مناقشته لقواعد الحكم وطبيعة السلطة في الإسلام في كتابه الهامّ "الإسلام وأصول الحكم" ، الذي جسّد رفضه النّظريّ من قبل المؤسّسات الدّينيّة الرّسميّة أصالة التأسيسيّة التي شرع بالتعامل معها في نظره لجانب جوهريّ في الفكر الإسلاميّ متمثلا تطبيقيّا في المؤسّسة السّياسيّة التي أقامها تاريخيّا.

أن هذا الاتجاه "التحديثيّ" في الإسلام باقترانه بمنظور "سوسيولوجيّ" أو بتعاطي الانفتاح على التيّارات التي يطرحها العصر وجد امتدادا له في كتابات شيخ أزهريّ لاحق هو خالد محمّد خالد وخاصّة في كتابه الرّئيسيّ "هذا أو الطوفان" التي شمل رقعة واسعة من المشكلات الاجتماعيّة المعاشة يوميّا والباقية بدون احتواء نظريّ من قبل الفكر العربيّ لمعالجتها. فالمنطق الإسلاميّ للمؤلف كان يهدف توسيع قدرته الاستيعابيّة لما هو متأزّم أو معضلة من نتاج التّطوّر الحديث في مجتمع له أصوله التقليديّة ولا يملك خيارا إلاّ مواجهة النمط الحديث من الحياة الاجتماعية المعاصرة ومظاهرها اليومية المنبثقة آنيّا. غير أنّ منطلق محمّد خالد يبقى دينيّا ومُحتوى من قبل المقاييس العامّة للدّين في محاولة لتمديدها وموضعتها في سياق مدعوم منطقيّا بحيث تكون قابلة على أن تفرز عبر تعاليمها العامّة أو بعض "رموزها" معالجات مسبقة وكامنة لم تستخدم من قبل بحكم عدم توجه المفكرين للاهتمام بالمعالجة النظرية للمتطلبات الاجتماعية المستجدّة.

في موازاة هذا التيّار الإسلاميّ المقتنع بضرورة الانفتاح. سار الاتجاه الثبوتيّ الذي نجد تأصيله عند محمّد عبده وجمال الدّين الأفغانيّ ليتخذ من العقيدة الإسلاميّة ، في حدودها المطروحة سلفا ، نموذجا له قدرة غير مستنفذة على التعامل مع الظرف الخارجيّ عبر كلّ إشكاليات تغيراته الزّمكانيّة. مجسّدا فعله أو وظيفة علة تواجده الأساسيّة في العمل السّياسيّ وفق الأيديولوجيّة الإسلاميّة.

أن هذا التيّار مضافا إلى عقدانيّته الأساسيّة ، التي لا تخرج عن حدود النّصّ التقليديّ في إخضاع متغيّرات الواقع لمنظورها الثبوتيّ حاذفة الوجود الموضوعيّ لما يخرج عن مدار قدرتها الفكريّة أو تصوّرها السّلفيّ من الواقع المتناسل الظواهر والتركيبات ، مضافا إلى عقدانيّته هذه ، نقول أن هذا التيار الفكري قد قولب نفسه في إطار إيديولوجيّة سياسيّة ذات فعل ضمن الوضع السّياسيّ العامّ مقتنصا ، عبر هذه الممارسة ، ثبوتيّة مضافة ، بحكم

التكوين التنظيميّ للحزب أو التنظيم الذي منح تعليماته الدّاخليّة طبقا للضّرورة السّياسية الآنيّة. فجاءت تنظيراته الفكريّة تضييقا مطردا للتيّار الثبوتيّ لانتقال هذه الثبوتيّة إلى طور جديد هو طور التعليميّة التنظيميّة أو الموعظة الدّينيّة ضمن فعاليّة سياسيّة يوميّة محدّدة في لحظتها الزّمنيّة ومحدودة تطبيقيّا ضمن الخصوصيّة السّياسيّة المحليّة لمجال فعاليّة التنظيم .

وتمثل التنظير في هذا المجال السياسي في كتابات حسن البنّا ، واتخذ نضوجه الفكريّ قاعدة أكثر اتساعا في إطار المجال العامّ للفكر الدّينيّ وفي تعميق الأصول الأثباتيّة له في كتابات سيّد قطب ومحمّد قطب.فكان فكر سيد قطب معادلة ذات أطراف متعدّدة تندرج ضمن بناء شموليّ واحد هو الإسلام ، وتتمثل الأطراف المحوريّة لهذه المعادلة في:

١- استيعاب تامّ لتراث الفكر الإسلاميّ في أصوله الأولى وحركيّة هذا الفكر في عدّة مراحل تطوّريّة مشكلة لمضاف تراكميّ تجسّد في اتجاهات تفسيريّة وتوسيعيّة لهذا التأصيل في حدوده الثبوتيّة التي لا تخرج عن الأصول إلى مدارات الاجتهاد أو المروق التجديديّ الذي التزمت به الحركات الرّاديكاليّة الفكريّة أو التطبيقيّة السّياسيّة في تاريخ الفكر الإسلاميّ.

٢- الانفتاح على متغيّرات العصر وفق منظور نقديّ إسلاميّ لتشخيص تركيباته الممكنة الاحتواء ببدائل كاملة ، تمنحها قدرة الفكر الإسلاميّ في خطّه الأصوليّ.

٣ – ثم التطوير لقدرة هذه الأصول دون الخروج عن منابعها الأولى واتجاهاتها الأساسيّة .

٤ – ثم التواصل الحركيّ مع مشكلات العصر التي تحتّم امتحان وفحص الفكر الإسلاميّ بكلّ قدراته وفق المشكلات والتأزّمات الحاصلة في المجتمع الإسلامي بحيث يمنح هذا الفحص ديناميكيّة مستجدّة منبثقة عن الفكر الإسلامي نفسه دون الدخول في توفيقيّة أو عمليّة تعديل خارجيّة أو "هجينة" مع اتجاهٍ فكريٍّ ذي بنى مخالفة .وتمثل هذا الفحص عند سيد قطب في كتابين أساسيّين في مساره الفكريّ (لسّيد قطب) وفي مسار الفكر الإسلاميّ في العصر الحديث هما كتاب "معالم في الطّريق" ، وكتاب "المستقبل لهذا الدّين".

أما طرف المعادلة الأخير فقد تمثل في صبّ هذا البناء الفكريّ بكلّ تجريبيّته النّظريّة وتأصيله الثبوتيّ ، داخل إطار من الممارسة السّياسيّة الفعّالة النّاقلة للوعي الدّينيّ إلى مجاله الاجتماعيّ الحيّ. فسيّد قطب هو إتمام لادراكيّة نقديّة دينيّة للواقع اتصفت بالجذريّة

والعمق - في مجالها الإسلاميّ الثبوتيّ - وشكّلت هذه الإدراكيّة خطورة علـــى الأنظمـــة الدكتاتوريّة القوميّة حيث أنّ التصفية الجسديّة للسيّد قطب على يد نظام عبد النّاصر تعبّر عن العجز النّظريّ لذلك النّظام العسكريّ القوميّ ، وعجزه كذلك ، الأكثر عمقا ، عن وضع تبرير لعدم شرعيته السياسية أو الأخلاقية لوجوده في الحكم. وكانت هذه التصـــفية الجسديّة امتدادا فكريّا عضويّا لفكر قطب نفسه كخروج عن حدود طرح نفسه بشـــكل نظريّ محدّد إلى جعل الفكر هو الممارسة.

أمّا فكر محمّد قطب شقيق سيّد قطب فلم يبن الإتجاه المـــنظم نفســـه في المحاولـــة الإسلاميّة الحديثة ، غير أنّه يكمل المهمّة النّقديّة وتفصيلاتها من زوايا أكثر اتســـاعا مـــن المجال الوطنيّ للممارسة النّظريّة للإسلام إلى إدراك نقديّ للعصر. ففي كتابه "جاهليّة القرن العشرين" نجد تعاملا مكرّرا في جوهريّته لكتابات إسلاميّة سابقة غير أنّه تعامـــلٌ أكثـــر تفصيلا دون إضافته لمنهجيّة جديدة في أسلوب الطّرح النّظريّ لفكرة الإصلاح الإسلاميّ بل جاءت لتعزيز قواعد نظرة اصولية انتقل محتواها عبر كافة مراحل المحاولـــة الدّينيّـــة في التفكير العربيّ.

إنّ هذا التطوّر التّصاعديّ للفكر الدّينيّ بفعل عمقه ، الـــزّمنيّ وتعدّديّـــة المـــدارس الإجتهاديّة في تفصيلاته المتاخمة لاتجاه واحد في النّهاية والمشمولة بغيبيّته التأسيسيّة المكوّنة للوعي الجماعيّ العامّ الذي ، منحها ترسيخا وجدانيّا تعدّى إلى التواجد كضرورة وجبريّة يبدو الانفصال عنها مستحيلا لأنّه موقف لإستقراريّة الوجـــود الشّخصـــيّ والتّـــاريخيّ للجماعة من منظور الوعي الجماعيّ العامّ. إنّ هذا التّطوّر التصـــاعديّ للمحاولة الدّينيّة لم يوازه تطوّر مقابل ، وبالنّسبة التصاعديّة نفسها في التّيّارات المضادّة إيديولوجيا لـــه والتي كانت تسعى إلى الحدّ من انتشار الفكر الدّينيّ وتحجيمه ، بل بقى هو التيار الغالب وبالقوّة نفسها داخل العمق الذهني للمجتمعات العربية ، قوة هي نتاج ذهني للقرون الماضية الـــتي كانت مؤشّرا على ازدهاره وديناميكيّته.

فالتّيّار الماركسيّ كطرف نقيض في ماديّته لغيبيّة الفكر الإسلاميّ لم ينشأ إلا ليكون عقيدة عقدانيّة جديدة مُفْرغَة لجدليّة الفكر الماركسيّ ونقديّته في مصبّ الحزب "الشيوعيّ" كتنظيم سياسيّ محكوم بالدّخول إلى ساحة اللعبة السّياسيّة العامّة التي تتواجد في كلّ بلـــد عربيّ مساوماتها وصفقاتها ، إلى درجة الالتقاء في جبهات وطنيّة مع الحكومات القوميّـــة

العسكريّة الدّيكتاتوريّة و ذات الصبغة الشكلية الدّينيّة. فالتّيّار الماركسيّ في الفكر العـربيّ لم يتجسّد عن طريق محاولة فكريّة بل عن طريق المؤسّسات البيروقراطيّة (الأحزاب الشّيوعيّة العربيّة) ، ومن هنا بقي الفكر الماركسيّ في الوطن العربيّ قاصرا أو معدوما في دوره المؤثر. ويحدّد المفكّر المغربيّ عبد الله العروي ، بكثير من الدّقة وبتكثيف ، المسار الذي قطعه الفكر الماركسيّ في العالم العربيّ بما يلي:

" إنّ الظّاهرة البَيِّنَة في تاريخ الماركسيّة العربيّة القصير هي أنّها مرّت بالمراحل الثلاث المعروفة : مرحلة الماركسيّة الشعبيّة ، التي رأت آثارها تتلطّف في تيّار الطوباويّة الإسلاميّة العريض.ثم الماركسيّة الشّرعيّة التي تحوّلت فيها إيديولوجيّة الأحزاب النّاشئة مع ذالك تحت تأثير اللينينيّة والماركسيّة الاقتصاديّة التي تحولت سريعا إلى تلقائيّة" (٦٠).

أمّا الفكر القوميّ فلم يكن في الطّرف النّقيض للفكر الدّينيّ لأنّه اتخذ مسارا تاريخيّا خارجيّا شبه توافقيّ مع الفكر الإسلاميّ حتى مراحله التوفيقيّة الأخيرة متمثلة بالالتصاق التبسيطيّ بالفكر الاشتراكي الطوباويّ أو الغير محدّد السّمات.

فانبثاق الفكرة القوميّة في إطارها الإسلاميّ قد إنوجد في بدايته داخل الخطّ الفكريّ لعبد الرّحمن الكواكبيّ مع غلبة الخلفيّة الإسلاميّة في الاتجاه الذي أختطّه ، لأنّ الإسلام كان عنده هو الوعاء الشامل الذي يحضن الفكرة القوميّة التي تجد المدى التّطبيقيّ لطموحاتها بإلزامها وترافقها مع الإسلام.

وعبر المراحل اللاحقة التي لم يكن فيها الدّين وحيدا على أرضيّة المحاولة الفكريّة المنبثقة منذ القرن التّاسع عشر ، فالمسار الزّمنيّ جعل الفكرة القوميّة تتخذ نوعا من الاستقلالية بكونها هدفا يستحقّ أن يقوم بذاته بفضل مقوّماته التّاريخيّة الممتدّة في الماضي في مستوى قد يتشابه شكليا مع الامتداد الدّينيّ إلاّ أنّه في الوقت الذي لا يتخذ من الدّين وعاءً تأسيسيّا له يمنحه شرعيّة الوجود ، فهو لا ينفصل عن المسار الإسلاميّ بل يوازيه ، وكان الإسلام هنا يقف في الصّفّ الثّاني والموازي للخطّ القوميّ الذي يلتحم معه ويصدّر محاولة إيجاد نفسه وفق "متطلّبات" سياسيّة عامّة يفرزها العصر. في هذا الاتجاه بدأ ساطع الحصري يبني محاولته القوميّة اللاحقة للكوكبي والتي تعتبر نقطة عبور للفكر القوميّ من مرحلة وجوده داخل الإسلام إلى تكوين خطّ خاصّ به سيلتقي مع التيّارات الحديثة ومنها الاشتراكيّة عبر تزاوج توفيقيّ واهن هش تمثل في مجموعة من المقالات اللامترابطة عضويّا

لموجة من الكتاب القوميّين ذوي التعليم البسيط ، الذين ساعدت النّزعات القوميّة النازية في أوروبّا وصعودها على يد الفاشيّة الإيطاليّة والنّازيّة في ألمانيا في منح كتاباتهم الصحفية خلفيّة عصريّة أو "ديناميّة" تحرّك وجودها النّظريّ نحو مجال تنظميّ يجد الشكل الأعلى لاستمراريته في تكوين الأحزاب ذات الاتجاه القوميّ العامّ.

غير أنّ الإشكال الأساسيّ الذي تمخّض عن ارتجاليّة الانتقال السّريع من كتابات قوميّة ذات عموميّة شاملة إلى خلق حزب يحتويها كاتجاه ، هو انعدام التّكامل الإيديولوجي في البناءات الفكريّة لهذه التنظيمات ، فإيديولوجيّا ، بقيت "الأحزاب" القوميّة قاصرة اتجاه الأحزاب الدّينيّة أوالأحزاب الماركسية التي أتّمت انجازها التّنظيميّ بفضل نضوج وتكامل بنائاتها الإيديولوجيّة المتضمّنة لمنظور شموليّ للمجتمع والعالم. في حين بقي "الفكر النّظريّ" للتنظيمات القوميّة قائما على فكرة العرق العاجزة عن تبرير وجودها في إيديولوجيّة شموليّة فانحدرت إلى وسيلة التّلفيق التراكميّ المُجتثّ من منظورات نظريّة أخرى لإقامة نسيج توفيقيّ غير متجانس حول محور العرق القوميّ. وعدم التّجانس هو نتاج لانتقائيّة تهدف للتوافق مع فكرة العرق ذات التشكيل التناقضيّ أصلا [iii].

هذا الضّعف في البناء الفكريّ وجد نمطا من القاعدة الحسيّة لدى الفرد المنصهر في بسيكولوجيّة تاريخانيّة غير مبرّرة إلاّ لوعي حسيّ جاء بالانتماء إلى العرق بحيث تمتدّ هذه العاطفة لتكوين اتصال ما مباشر أو غير مباشر مع الفكرة القوميّة العرقيّة التي يعتقدها التّنظيم وهي تقترن بالأصل الدّينيّ الذي راح يتدرج في انفصاله عن الاتجاه القوميّ في تصاعديّته الممتزجة شكليا بالتيارات الحديثة.

إنّ هذه القاعدة الحسيّة العرقيّة المُقررة بشكل لا اختياريّ ، كانت هي المجال الذي احتضن التيار القوميّ ودفعه للالتقاء بأعمق فئات المجتمع انغلاقا وتقليديّة في بناءها الذّهنيّ، هذه الفئة هي الجيش[iii]. فعدم التكامل الإيديولوجيّ جعل التكوين النظريّ للتيار القوميّ عاجزا عن إثبات نفسه إزاء التيّارات الرّئيسيّة المتكاملة نظريّا (الإسلام ، الماركسيّة). والفكر الإسلاميّ ، على وجه الخصوص ، كان يتصف على الدوام ، بتفوّق ثنائيّ على الفكر القوميّ ، وتتجسد ثنائية تفوقه في:

١ - بنائيّته الفكريّة المتكاملة وذات المصدر القدسيّ.

٢ – ثمّ امتلاكه للقاعدة العاطفيّة الجماعيّة نفسها ، التي احتوت التيّار القوميّ.

غير أنّ المبادرة العنيفة لحركة الانقلابات العسكريّة ، كانت ضربا من التلافي للقصور الإيديولوجيّ ، ثمّ أنّ التشكيل الاجتماعيّ للجيش في البلدان العربيّة – من زاوية نظر سوسيولوجيّة عسكريّة ، هو تشكيل غير متجانس طبقيّا أو فكريّا (معتقديّا) ، الأمر الذي يساعد على الالتقاء الفكريّ لعناصره في نقطة وسطيّة هي القوميّة. وهي النقطة التي يمكن تمرير تبريرها من قبل بقيّة الاتجاهات القابعة في أقصى اليسار أو أقصى اليمين. فبالإمكان وضع تبرير سطحي للتعامل مع الفكرة القوميّة ماركسيّا أو إسلاميّا[kkk].

عبر الانقلاب العسكريّ وتواجد التيّار القوميّ في السّلطة ممتزجا بالذّهنيّة العسكريّة ، أمست المحاولة القوميّة في الفكر العربيّ المعاصر منصبّة في اتجاه واحد هو منح شرعيّة نظريّة لاستمراريّة النّظام العسكريّ وبذلك أصبح الفكر القوميّ ، فكرا رسميّا يعبّر عن وجهة نظر النّظام السّياسيّ الحاكم فقط ، وبقي بمعزل عن المواجهة النّظريّة لفكر المعارضة ، لعدم تواجد هذه المعارضة (إسلاميّا ، ماركسيّا ، ليبراليّا...) كموضوع يعبّر عن فكره السّياسيّ بل كموضوع قمع لأجهزة السّلطة البوليسيّة التي أعفت الفكر القوميّ من مهمّة المواجهة النّظريّة واكتفت منه بمهمّته التّشريعيّة لعدم شرعيّة النّظام وقوميّته وقصوره الشّامل. وهذا ما دعم قصور وتخلفية الفكر القوميز فعلاوة على بُنيته التّناقضيّة العرقيّة فإنّه بقي فكرا رسميّا لم ينوجد خارج ميدان السّلطة و لم يعش في المعارضة ويحيا تجربتها لكي يطوّر أدواته ومناهجه النّظريّة ، ولذلك فقد انساق إلى نوع من التسطيحيّة المطلقة مُبتعدا عن كلّ إمكانيّات تطويره الذاتيّ عبر ما يمكن من مردودات في فعل المواجهة المباشرة للإشكاليّات القائمة. ثمّ انساق إلى عدم الفهم التّامّ للمرحلة التي يعايشها وهو في السّلطة ، فبعد الإخفاقات المستمرّة للمرحلة النّاصريّة ، حاول المنظرون القوميين للنظام أن يبلغوا بالفكر القوميّ أوج "نضوجه" النّظريّ في المحاولة البائسة المتمثّلة في كتاب "الميثاق" ، ثمّ في الكتابات التّكميليّة اللاّحقة التي تلت هزيمة ١٩٦٧ : "التّنظيم الطّليعيّ" و"التّنظيم والحركة" في محاولة مرتجلة وعامّة للإجابة على الإشكاليّات الاقتصاديّة والدّستوريّة والسّياسيّة ... التي أخفق النّظام في مواجهتها. وبعد انهيار الأنظمة القوميّة وإخفاق مشاريعها السّياسيّة أخذت المحاولة القوميّة في الفكر العربيّ اتّجاها تبريريّا لهذه الإخفاقات

السّياسيّة لأنظمتها العسكريّة ، ثمّ أمسى هذا الاتّجاه الصّحفيّ التّبريريّ تبريرا مُفرِغا حتى لوجوده الذاتي ولمغزى تنظيراته العامّة[III].

وانبثقت بشكل متأخر محاولة نظريّة في الفكر القوميّ ، تسعى للانفتاح على تيّارات شموليّة عامّة تتجاوز الحدود النّظريّة للأفكار القوميّة السّابقة. ويمثل "الكتاب الأخضر" الذي ألفه الرّئيس الليبيّ معمّر القذافي هذه المحاولة الجديدة. والكتاب هو تحديد لخطوط فكريّة عامّة تنطلق ممّا هو قوميّ وتنفتح على ما هو شامل. فالكتاب ليس نصّا مُغلقا – وهذه هي الجدّة في الموضوع القوميّ – بل هو أسس يجري تعميقها عبر نقاشات وحوارات يشترك فيها مجموعة كبيرة من المفكّرين والكوادر الثقافيّة وذات التخصّص ليست عربيّة فقط وإنّما أجنبيّة من مختلف الدّول والقوميّات لا تمثل اتجاها قوميّا فقط بل تيّارات فكريّة متعدّدة : ماركسيّة، يساريّة عامّة ويساريّة متطرّفة ، ليبراليّة ، دينيّة إسلاميّة، ... إلخ. وقد عالجت هذه النّقاشات إشكاليات مختلفة في الدّستور والنّظام الاقتصاديّ والتنمية والتربية والتعليم وقضايا المجتمع والبناء الاجتماعيّ ثمّ السّياسة الخارجيّة ونظام الحكم وما إلى ذلك. إنّ هذا النّظام الفكريّ القوميّ الجديد لم يكن أكثر قدرة على صياغة إيديولوجيّة قوميّة متكاملة مع أنّه نظام منفتح على نقاشات وفق تتابع مستمرّ .نّقاشات احتلت زهاء أربعة عشر مجلدا يمكن استخلاص خط فكريّ منها ، أكثر وضوحا من كلّ التنظيرات القوميّة السّابقة ، فإنّ هذا الخط ينبثق من الخصوصيّة العربيّة ليتفاعل مع الإشكاليّات الفكريّة الموجودة على الصّعيد العالميّ بتيّاراتها المتعدّدة والمتباينة ، لكن هذه الخطوط العامة لم تقترن بتجربة تطبيقيّة مسبقا أو تواكب التطبيقيّة عمليّة التّنظير التّراكميّة ولكن غير المحددة.

باتجاه المحاولة النقدية:

خارج مجال هذه التّيارات الثلاثة المذكورة آنفا : الفكر الإسلاميّ ، الماركسيّة (كما هي مُطبّقة عربيّا) ، ثمّ الفكر القوميّ ، تقف تيّارات فكريّة أكثر انفتاحا باتجاه تيار التّحديث ، وذات انقطاع عن "التّراثيّة" التقليديّة العربيّة محاولةً أن تشقّ طريقا جديدا أمام الفكر العربيّ الذي بقي على الدّوام حذرا في الانفتاح على الغرب لمعرفة المكاسب المنهجيّة والمراحل المتقدّمة التي قطعتها الثقافة الغربيّة ، غير أنّ هذه المحاولات التحديثيّة والانفتاح على الليبراليّة الغربيّة بقيت متوحّدة ومتمثلة في نتاجات فكريّة لأشخاص و لم تصبح أبدا

تيّارات رئيسيّة طاغية مثل الاتجاه الإسلاميّ أو الماركسيّ أو القوميّ. إلاّ أنّ المردود الوحيد الأساسيّ لأفكار التحديث هذه تشكيلها لقاعدة ذات منهج جديد ، يسير عكس الموجة التقليديّة للفكر العربيّ ، ثمّ أنها تأسيسا للتيارات الأكثر تحديثا التي أعقبتها مستفيدة من الإنجاز الفكريّ الضخم للثقافة الغربيّة المعاصرة.

اتّجاه التحديث

تمثلت تيّارات التحديث هذه في نموذجين رئيسيين هما أحمد لطفي السيّد وسلامة موسى. انبثق الأوّل من جذور تقليديّة لينفصل عنها فيما بعد منفتحا على الإنجاز الفكريّ الذي حقّقته الليبراليّة السّياسيّة في الغرب ، في محاولة نظريّة لتحقيق نموذج ليبراليّ وطنيّ ، وتكمن أهميّة محاولة لطفي السيّد في اجتيازها لحدود التّردد الطويل للتعامل مع المنجزات الحضاريّة الأوروبيّة ، فالتعامل الخجول الذي ابتدأه الطهطاوي قد اتخذ موقفا نظريّا حديا على يد لطفي السّيد ، واقترن بممارسة عمليّة في مجال الكتابة والعمل السّياسيّ.

سلامة موسى:

أمّا محاولة سلامة موسى فهي الأكثر راديكاليّة بحكم انقطاعها التّامّ عن الفكر التقليديّ العربيّ كليّة محققا قفزة نوعيّة متفرّدة في تحديث الفكر العربيّ والثورة على جموديّته السّلفيّة وانغلاقه الماضويّ مؤسّسا تيارا علميّا ضدّ الغيبيّة السّائدة للفكر الديني ومعارضتها لكلّ ما هو حديث أو غربيّ بحجّة "القدسيّة" التي يمثلها الإسلام.

فمنذ كتاباته الأولى كان سلامة موسى يطرح إرهاصا بضرورة إيجاد البديل. ففي السنوات الأولى من القرن العشرين كان الفكر الديني هو السائد بدون أيّ خط مواز لاتجاه فكر آخر ولو تقاربيّ مع محتوى الإسلام الذي احتل بإطلاق كلّ المحاولات النظريّة المنبثقة حديثا. وفي هذا الجوّ المغلق لفكر أحادي اتخذت محاولة سلامة موسى ليس موقفا نقيضا يقرّ ضمنا بوجود الفكر الغيبيّ ، بل كانت محاولة جديدة مقطوعة عن الجذور وعن الاتصال بالواقع التقليديّ السّائد ، فقد تمخضت عن نفسها دون تبرير وانطلقت بقوّة رغم الحصار من قبل نقيضها ، فكتبه الصّغيرة الأولى "الاشتراكيّة" و"الإنسان والسّوبرمان" كانت فتحا لاتجاه بديل عمّا هو كائن.

إنّ (اشتراكيّته الفابيّة) أتت مبكرة مزاوجة بين المذاهب الاشتراكيّة الطوباويّة ثمّ علميّتها عبر الفكر الماركسيّ إلى اقترانها بالتجربة الليبراليّة في أوروبّا ومحاولة محو التناقض بين ما هو تطبيقيّ اشتراكيّ وبين ما هو ليبراليّ سياسيّ ، هذه المحاولة التي جاءت على يد الاشتراكيّين الفابيّين الانكليز: د.هـ. كول ، وهـ.ج. ويلز ، وجورج برنارد شو ، الذي أعجب سلامة موسى به كمسرحيّ وكمفكّر وكرّس له كتابا مستقلا فيما بعد.

وفي كتابه الرّاديكالي المبكر "أحلام الفلاسفة" يؤسّس رفضا تضاعفيّا للفكر السّائد كله ولكن هذا الرّفض جاء صامتا بدون دعوة للتخلي عن نقيضه. واتخذ في الوقت ذاته فعلا من المباشرة الحادّة ، لأنّ عرض فكرة "المدينة الفاضلة" عند الفلاسفة من جمهوريّة أفلاطون إلى يوتوبيا توماس مور ، هو طرح لبديل جديد ، بديل إنسانيّ خارج عن الفكر الغيبيّ الذي يَعِدُ بفردوس إلهيّ متعدٍّ زمنيّا لما هو أرضيّ واقعيّ ، فالكتاب رفض مباشر للدّين عبر لغة غير مباشرة. وفعاليّة طرح فكر طوبائيّ في واقع ما هو معطى لاختلال هذا الواقع وعدم صلاحيّته أو رفضه الشامل ، فلا ضرورة لأن تكون اليوتوبيا متبعة لمسار عمليّ في مستويات طرح النّماذج. بل فعل الطرح ذاته هو توظيف نقد لوعي رافض وسالب لما هو واقع إلاّ أنّه لم يؤسّس خيوطه المنهجيّة بعد.

كانت سلسلة المؤلفات التي كتبها سلامة موسى بعد ذلك وخاصّة كتبه الرّئيسيّة "التثقيف الذاتيّ" ، و"الشخصيّة النّاجعة" و"تربية سلامة موسى" ، كانت خروجا تامّا عن الأصوات المختلفة التي تحتلّ الأرضيّة الفكريّة العربيّة ، و مثّلت بوعيها البديليّ لما هو واقع وجرأتها بالانفتاح على الثقافة الأوروبيّة والإعجاب بها والإيمان بانجازاتها بدون تحفظ ، مثّلت الأرضيّة الأولى لكلّ العمليّات التحديثيّة التّالية ، لأنّها تلقت الموجة الأولى من هجوم الفكر الدّينيّ الغيبيّ السّائد ، ورفضه لها. وتواصلت خارج منهج تفكير الآخر بتطوير وعيها من الدّاخل وتوسيع رؤيتها على أفق اشتراكيّ وآخر ليبراليّ وآخر علمانيّ ، ثمّ الوصول إلى نزعة إنسانيّة شموليّة افتقر لها على الدّوام ، الفكر الدّينيّ المغلق على نفسه وعلى حدوده الثبوتيّة. ووفق الفترة الفكريّة المظلمة تُتاح إمكانيّة أخذ المحاولة الفكريّة التي شيّدها سلامة موسى كبوادر لعصر تنوير أخذ يؤسّس مناخ ولادته في فترة موغلة في التقليد والماضويّة بلغ بها التطرّف حدود إيجاد مقاييس منطقيّة حديثة لإثبات تقليديتها

وصلاحيّة خطها السّلفيّ عبر كتابات أخرى مثل كتابات عبّاس محمود العقاد أو كتابات إسلامية مستنيرة مثل كتب أحمد أمين.

لقد افتقر النّموذجان التحديثيان على يد لطفي السّيد وسلامة موسى إلى منظور ذي بعدين ، الأوّل يتوغل في ما هو سابق من تواجد راديكاليّ في الفكر العربيّ - الإسلاميّ نفسه. تواجد راديكاليّ عانت محاولات تجديده من قمع ظاهريّ حادّ لتغليب وتأكيد التّيّار الرّكوديّ الرّسميّ الذي يجسّد الفكر الدّينيّ في مؤسّسات قائمة وملموسة ذات انبثاق مباشر عمّا هو نصّيّ. والثاني كامن في ذات الايجابيّة المنفتحة على الغرب دون تحديد موقف نقديّ منه ، وهو الإشكال القائم لحدّ الآن في الفكر العربيّ. إلاّ أنّ إيجابيّة تحديثيّتهما تنبع من فعاليّتها الحاضرة ضمن تيّار ركوديّ عامّ ، وتأسيسيّتها لتيّار جديد يقرّ الخروج عمّا هو تراثيّ إلى التفاعل مع المنجزات الحضاريّة للآخر.

عبر هذه الخطوط العامّة يكون الفكر العربيّ منذ انبثاق محاولاته التنظيريّة الجديدة في بداية القرن التاسع قد تمثل في تيّارات عقدانيّة مغلقة ثلاثة هي : الإسلام ، الفكر القوميّ ، الماركسيّة (كما هي شاخصة في كتابات المفكّرين العرب) وهي "أنظمة" فكريّة لم تحاول إعادة طرح التّساؤلات والإشكاليّات المستجدّة والقديمة وفق منظورات جديدة بل تركّزت محاولاتها في احتواء هذه الإشكاليّات وفق منظوراتها المحدودة وإخضاعها لمقاييس أنظمتها الفكريّة.

وأمّا التّيّارات التحديثيّة فهي اكتسابيّة مجرّدة من النزعة النقديّة الفاحصة. وبالتالي كونت هذه المحاولات الفكريّة في مجملها مدارات ناقصة لم تحقق أبدا - في أحسن أحوالها - أي تكامل حتى على صعيد منظوماتها الذاتيّة الخاصّة. وبقيت محض شذرات لا تعكس إشكاليّات الواقع ، في مجالها النظريّ ، ولا تستوعبه ، وكان هذا الواقع مجبرا على إخراج نمط جديد من الفكر الناقد الذي يعيد النّظر بتاريخه وجذوره وأولويّاته البنائيّة.

المحاولة النّقديّة العربيّة:

زمنيّا ، سبق كتاب "الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة" لعبد الله العروي ، الكتابات "النقديّة" لصادق جلال العظم. إلاّ أنّ الفعل المباشر والمتسع لكتابات العظم يفرض وضعها في مرحلة بدايّة وكمقدّمة عامّة لتهيئة الذهنيّة العربيّة لنوع من "الاستعداد" للنقد الأكثر

شموليّة ودقة الذي تمّ بناء تيّاره على يد العروي ومازال يواجه معارضة حادّة مـــن قبـــل التجهيليين ، على حدّ تعبير مكسيم رودونسون(mmm).

وتعدّ المباشرة والأسلوب الصّحفي السّهل والمقبول الذي اتسمت به كتابات جلال العظم السّبب الكامن خلف انتشارها السّريع بين القرّاء المتوسّطي الثقافة أو حتى المتعلمين فقط فإنّها قد كتبت باللغة العربيّة المباشرة الأمر الذي يجعلها متوافقة مع إيقاع الـــتفكير العربيّ وإثارته عاطفيّا. في حين كانت كتابات العروي أكثر تخصّصا وهـــي بحاجـــة إلى متوسّط قويّ لخلفيّة ثقافيّة مستوعبة على الأقلّ ، للتيّارات الحديثة للعلـــوم الإنســـانيّة في أوروبّا ويقرّ العروي ذلك:"إني لم أعط في صلب الكتاب التعريفات اللازمة ، و لم أحـــل القارئ بالضبط إلى أبحاث ماركس حول الفكر الألماني ، ولوكاش حول الوعي الطبقي ، وكارل مانهايم حول النّزعة الطوبائيّة ، لأنّ قرّاء الفرنسيّة كانوا حين صدر الكتاب قـــريبي العهد بهذه المراجع التي تُرجمت وحُللت ونوقشت بغزارة منذ الحرب العالميّة الثانية"(...). ولو أتيحت لي الفرصة – كما كنت أؤمل – أن أعيد صياغة الكتاب باللغـــة العربيّـــة ، لكنت استعملت بالطبع أسلوبا آخر أقلّ تجريدا وأكثر بيانا" (٦٧).

إنّ موجة الكتابات "النقديّة" لصادق جلال العظم أتت كردّ فعل مباشر على هزيمـــة ١٩٦٧ الشاملة فهي ردّ فعل سريع لكارثة قوميّة كانت مسبّباتها متواجدة منـــذ حقبـــة تاريخيّة طويلة لم يعيها المفكر إلا بعد تجليها الزلزالي الهائل والانهيار المطلق للنظام الناصري. وكتابه المباشر الأوّل "النقد الذاتي بعد الهزيمة" يرصد بشكل عامّ ظواهر التخلف في المجتمع العربيّ وفي ظهورها البارز عبر الممارسة الاجتماعيّة والسّياسيّة التي أدّت إلى الهزيمة وذلـــك وفق منظور ماركسيّ عامّ جدّا بحيث لا يطيل النّقد أو التحليل لبواطن الأشـــياء وبناهـــا الأصليّة وتجذّراتها التاريخيّة بل يبقى مواكبا في تماسه للظواهر السّطحيّة فقط ومن ضـــمنها الفكر الإسلاميّ كعامل أساسيّ للتخلف دون التوغل بعيدا داخل البنية التاريخيّـــة لهـــذا الفكر، وهي بنية استحالت إلى نواة محوريّة في تكوين الوعي الجماعيّ والوعي الفرديّ في لحظة توحّده أو حتى في لحظة رفضه الواعية للدين فإنه يقوم بهذا الرّفض وفـــق مضـــمون عميق متداخل أو منبثق من الخلفيّة الدّينيّة اللاواعية بحيث أمسى حضورها يخلق نفسه عبر اللغة والمفردات و"المنهج" الذي يتصدى لنقد الدّين نفسه ، فالإلحـــاد في قمّـــة تنظيراتـــه

"العلمانيّة" في الفكر العربيّ المعاصر أمسى إلحادا دينيّا لا واعيا إن لم يكن تأكيدا لعمق المضمون الدّيني بشكل إلحاديّ.

بيد أن كتاب صادق العظم الثاني "نقد الفكر الدينيّ" كان ذا فعل متناقض في ثنائيّته الفعّالة ، فهو هزيمة نظريّة للفكر النّاقد للدين من حيث تناوله الجزئيّ جدا لموضوعه النقدي فهو قد يثبت أمام الذهنيّة الجماعيّة العامّة عدم ألوهيّة النّصّ القرآني إلا أنّه لا يمحو جوانب أخرى منه يكون النقد بعدم تناولها مُدينا لنفسه أو مانحا لسلاح نظريّ ضدّ نفسه كدلالة لقصور هذا النقد المتجسّد في هربه من عدم الشموليّة. ثمّ إنّ الفكر الديني أمسى ، بديهيا ، أكثر سعة من النّصّ القرآني.إذ أصبح وعيا جماعيّا عامّا وفرديّا بل وقفز إلى نقطة أكثر عمقا هي اللاوعي المُسهم في تكوين بناءات حضاريّة وممارسات شاملة لا تهزّها انتقادات جزئيّة "لمأساة إبليس" مثلما تناولها كتلب " نقد الفكر الديني ".

فتناول قصّة إبليس نقديّا - رغم تفاهة البناء الدّراميّ لهذه القصّة - وبمنظور نقديّ جزئيّ قد يثبت تهافت الفكر النّقدي نفسه ويمنح أسلحة مضادّة بيد المنظرين الدّينيين عبر استخدامهم لجوانب قرآنيّة أخرى تبقى الغالبيّة اللاملموسة نقديّا والمبرهنة على قدسيّة صحتها عبر رسوخها التّاريخي كصرح إلهيّ مستمرّ الكينونة وفق هذه الصّفة. ثمّ إنّ النّقد الموجه لظواهر دينية عابرة مثل التوفيق بين الإسلام والمسيحيّة ثمّ "حدث" ظهور العذراء هو استغراق في تفاصيل ثانويّة تجهض الفكر النّقدي نفسه عبر تناولها جدّيّا.

في مقابل هذه الهزيمة النّظريّة للكتاب هنالك مردود عمليّ كبير في إيجابيّته هو البذرة التحريضيّة الحادّة التي بذرها الكتاب في ذهنيّة القارئ العربيّ العادي فلأوّل مرّة يُهاجَم الفكر الدّيني مجسّدا في نصّ قرآنيّ بهذه المباشرة الجريئة والمستخفّة بهالة القداسة التي أضفاها الفكر الديني الدين على نفسه بفعل الزّمن ، وبهذا الجانب يكتسب الكتاب أهمّيته "النّقديّة" عبر كونه كتابا استفزازيّا وتحريضيّا موجّها أدى وظيفته بشكل تامّ في تماسّه المتوتر مع الدّين بوسيلة تخاطب أكبر رقعة شعبيّة متاحة - رغم منع الكتاب في الكثير من البلدان العربيّة - بفضل مباشرته وتبسيطيّته التي اكتسبت فعلا ايجابيّا على الصّعيد العملي المباشر بالرّغم من كونها قصورا نظريّا.

أمّ كتاب "دراسات نقديّة في فكر المقاومة الفلسطينيّة" فهو أكثر محاولات العظم النّقديّة نضوجا لتناوله الممارسة السّياسيّة اللامتجانسة والرّخوة لفكر ثوريّ هو فكر المقاومة الفلسطينيّة. فبإظهار التناقضات الصّارخة بين الفكر والممارسة في الحركة الأكثر جذريّة في الوطن العربيّ والأمل الأوّل المعوّل عليه هو بالضّرورة تعرية للمؤسّسات السّياسيّة العربيّة عامّة ممثلة بالأنظمة والحكومات القائمة بكلّ سلفيّتها وتقليديّتها واهترائها الداخلي بفعل تناقضاتها الهائلة. فالعظم لا يمسّ مباشرة المؤسّسات السّياسيّة العربيّة وممارساتها لأنّ الموضوع الرّئيسيّ لبحثه هو "المقاومة الفلسطينية" ، لكنّ المقاومة لا تغدو مجرّدة عن مناخ أكثر سعة يحتويها هو الميدان السّياسيّ العربيّ ، فنقد الخطاب السّياسيّ ومنهجيّة العمل للثورة الفلسطينيّة هو إدانة وتهديم للممارسة السّياسيّة الملازمة للأنظمة العربيّة بكلّ بيروقراطيّتها وجمودها وقمعيّتها وتخلفها المتطرّف. عبر المقاومة ، مارس جلال العظم فعلا نقديّا أكثر شموليّة وأهميّة ، بيد أنّه يبقى مطوّقا بالدّائرة التي اختطها المؤلف لنفسه و لم يتحرّر منها ، فإنّه ينتقد الظواهر العابرة وليس بنيات هذه الظواهر ذات التأسيس التاريخيّ الأكثر عمقا وشموليّة من تجسّده في الظاهرة المقترنة مؤقتا بزمن راهن.

تجاوزا لهذا التّيّار "النّقدي" التحريضي ، يكمن تيّاران نقديّان هامّان ينبثق من جذريّتهما فعل تأسيسيّ متين للقاعدة النّقديّة التي سيبنى عليها ، مستقبليّا ، الفكر النقدي في العالم العربيّ.

أول افتتاح علمي للفكر النقدي في تاريخ الفكر العربي :

التيّار الأوّل ، في عملية افتتاح تأسيس علمي حقيقي للفكر النقدي داخل الثقافة العربية برمتها ، مثله فكر عبد الله العروي ، والثاني مثله أدونيس ، وعلى الرّغم من الفارق الكبير بين المنطلقات والاتجاهات الفكريّة للاثنين فإنّ أفكارهما النّقديّة تشترك في نفي الواقع السائد ونقضه كليّا وتطالب بإعادة كلية لطرح الأسئلة وتنظيم الأشياء وفق منظور جذريّ يتعدى الظواهر والحوافز المؤقتة إلى عمق تاريخيّ ذي أبعاد حضاريّة متشعبة. ففكر الرّفض العامّ للواقع العربيّ كان المنطلق النقديّ المحوري في التيارين ، علاوة على منطلق أكثر عمقا ومنهجية هو نقد الثقافة السّائدة وممثليها الثقافويين العاجزين عن التغيير.

عبد الله العروي:

يذكر العروي في مقدّمة كتابه "الأيديولوجيّة العربيّة المعاصرة" ما يلي :"إني إذ كنتُ قد اخترت لأستهلّ بحثي هذا أبعد زاوية ممكنة وأكثرها تجريدا فلأنّني كنتُ أيّـــامَ بـــدأت تخامرني فكرة الكتاب سنة ١٩٦٠ ، قد يئست من أن أرى المؤلفين العرب يكفّون يومًـــا عن الثرثرة ويعدلون عن غرورهم المفرط. كنت قد مللت التشـــدق بخاصّـــيات العـــرب وسئمت الكلام عن الاشتراكيّة العربيّة والفلسفة العربيّة والإنسان العربيّ ورسالة العـــرب الخالدة ، كما لو كنّا نبدع كلّ يوم فكرة جديدة أو نظاما جديدا ، مع أنّ الأمر لا يتعدّى ضمّ كلمة عرب أو عربيّ إلى ما هو مبتذل عند جميع سكان الدّنيا " (٦٨).

ثمّ يذكر عبارته الجذرية الأولى التي تفتح لأول مرة فكرا علميا في تاريخ الفكر العربي المعاصر:"إذا كان لتجارب الأمم مغزى فإنّ أمرنا لن يصـــلح إلاّ بإصـــلاح مفكّرينـــا ، باختيارهم اختيارا لا رجعة فيه المستقبل عوضا عن الماضي ، والواقع عن الوهم ، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد لا أداة إغراء وتنويم ، وإذا قيل أنّ أوضاع الحكم وأوضاع الحرب لا تساعد على ذلك ، فأقول أنّ أوضاعنا ستكون دائما غير ملائمة ، لأنها لو عـــــادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة على التخلف الفكري." (٦٩).

ويقول أدونيس : " التغيير إمّا أن يكون ثوريّا – لا بالمعنى العنفي المادي بل بـــالمعنى الثقافي الجذري الشامل – وإمّا أنه لا يكون إلاّ نوعا من التحريك الذي يتيح للبنى القائمة أن تزداد استقرارا وتماسكا. والتغيير الثقافي الجذري والشامل ، يعني تغيير بنية الجماعات ، وهذا يفترض أن نطرح مشكلاتنا بصيغ جديدة ، ضمن سياق جديد. أي أنّـــه يفتـــرض الوعي أوّلا. فلا يمكن أن يكون التغيير الثوريّ تحريرا ، إلاّ إذا كانت الجماعات التي تقوم به قد تغيّرت هي نفسها ، وتحرّرت. فوجود الجماعات التي تعـــيش هـــذا الـــوعي ، أي المتحرّرة جذريّا ، أمر ضروريّ يجب أن يسبق عمليّة التغيير الثوري. دون ذلك لا يكـــون التغيير إلا تحريكا للمستنقع" (٧٠).

ثم يضيف : "يجب أن نفهم أوّلا هذه الثقافة الرّاهنة (أي الثقافة العربيّة) من أجل أن نهدمها ونتخطاها. فهذه الثقافة إمّا أن تكون مجموعة من الصّياغات والمعتقدات الجـــاهزة وإمّا أنّها مجموعة من الصّياغات والقوالب التي تزين بذهب "الأمجاد" القديمة ، ثمّ يعرّضها أصحابها ، ويجلسون إزاءها ، ويتمرأون فيها. ويعني ذلك ، بتعبير آخر ، أننا نعيش (....) على مستوى المؤسّسة الثقافيّة السّائدة ، بين قطبين: ثقافة الماضي الكامل ، وثقافة الخطيئة.

نحن إذن مطوّقون بسندان "العودة" إلى تاريخ ما ، من جهة ، وبمطرقة "التوبة" (أي العودة إلى الأصل) ، من جهة ثانية. إنّها ثقافة اجترار وقبول. الإنسان عندنا ، كطاقة تتميّز ، بين الكائنات كلها ، بالقوّة العظمى ، قوّة طرح الأسئلة ، غير موجـــود ، وإذا كـــان الله في الحضارة الغربيّة هو الذي مات ، كما يصرخ نيتشه ، فإنّ الذي يموت عندنا ، ليس الله ، بل الإنسان نفسه." (٧١) .

هذه تحديدات أساسيّة عامّة للمنطق المشترك لهذين التيّارين النّقديين. فإعادة النّظـــر بشكل شموليّ بالواقع الثقافي العربي وإعادة طرح الأسئلة من جديد هي المحاور الرّئيسيّة التي قامت حولها الأفكار النقدية للعروي و أدونيس. فعمليّة طـــرح الأســئلة مـــن جديـــد والتشكيك بما هو قائم ، هي هدف بحدّ ذاتها دون ضرورة إيجاد أجوبة شاملة ومباشـــرة على كلّ ما هو مطروح من إعادة تساؤل. إعادة التساؤل هي عـــدم القبـــول العفـــوي والرّكوديّ لما هو قائم. وفي هذا الموقع يكون التساؤل فعلا نقديّا راديكاليّا يحقق هدفـــه بتواجده في ساحة القبول المطلق كوسيلة نقض للقناعة المسترسلة في رسوخها بواقع عربيّ مهترأ. ولتكن الإجابة غائبة مادام كلّ الفكر السّلفي السّابق كان مجرّد إجابات عقدانيّـــة يقينيّة على أسئلة غائبة أو شكليّة تماما.

من هنا يتخذ كتاب مثل "الأيديولوجيّة العربيّة المعاصرة" مميّزاته التثويريّة وموقعـــه الرّاديكاليّ المتفرّد في تاريخ الفكر العربيّ. يقول العروي :" الكتاب كله جـــاء في قالـــب تساؤليّ إشكاليّ غير وصفي ولا جزمي. هل في ذلك تنصُّل من المشاكل الحاضرة ، خاصّة بعد التطوّرات التي حصلت في الميدان السّياسيّ والعسكريّ ؟ لا أتجـــرأ علـــى الجـــواب بالإثبات أو بالإنكار ، إلاّ أن الكتاب يدعو المثقفين والمفكرين العرب إلى وعي انتقـــاديّ دائب ، إلى الشكّ والتشكيك في تكنوقراطيّة الغرب وعاطفيّة العرب" (٧٢) .

لقد ظهر كتاب "الأيديولوجيّة العربيّة المعاصرة" لأوّل مرّة بالفرنسيّة عام ١٩٦٧ قبل كارثة حزيران بفترة قصيرة وهذه الصّدفة المحضة بين كتاب يعي واقعه المهزوم وعيا حادا رغم سطحيّة هذا الواقع التّفاؤليّة ، والتحقق الفعلي لهزيمة هذا الواقع ثقافيـــا وعســـكريّا وسياسيّا وبالتالي حضاريّا ، يمنح هذا الكتاب تلك الأهميّة التي حققتها بعض الكتب مـــن منعطفات جذريّة في تاريخ المجتمعات الإنسانيّة. وتتأكد أهميّة الجذريّة في موجة الهجـــوم وعدم القبول التي انفجرت ضدّه من قبل "المفكرين" العرب المنساقين ضمن الجمودي العامّ

الذي يسيطر على السّاحة العربيّة من غيبيّة دينيّة أو انغلاق عنصريّ ضمن أفكار قوميّة عامّة.

والكتاب يمسّ ببرود موضوعيّ جوهر ألبُنى المتحكمة بالفكر العربي الحديث، برود موضوعيّ مثير لاستفزاز الكتابات العربيّة المعتادة على خطاباتها التبشيريّة المباشرة التي انتقدت المفكر بسبب جليديّته الموضوعيّة هذه التي يعلق عليها مكسيم رودونسون: "فليأخذ على المؤلف بروده الظاهري أولئك الذين يعرفون أنّ البرود المقصود هو الدّرجة القصوى لوجدان عارم الحماسة من أجل بلوغ هدفه" (٧٣).

إنّ النماذج الفكريّة التي طرحها الفكر العربيّ الحديث من أقصى سلفيّته إلى أقصى "تحديثيته" ونزوعه نحو المعاصرة، تحضر في كتاب العروي بمنهج مكثف وفق ثلاثة نماذج يطرحها العروي وتخضع منظوراتها الفكريّة وقواعدها البنائيّة لفحص تحليليّ دقيق ينتج قصور رؤيتها الفكريّة ونفيها كنماذج تمتلك قدرة موازية لموستوى الإشكاليّات التي يطرحها الواقع. بل وحتى الماركسيّة كفكر نقدي وجذري فعال تخضع لدى العروي في كتابه للتحليل النقدي الرّافض لها كما هي متمثلة في نماذج ممارستها النّظريّة، فكريّا وسّياسيّا وعمليّا، داخل المجتمع العربي.

إنّ الفكر النقدي في "الأيديولوجيّة العربيّة المعاصرة" يعيد ترتيب الأشياء عبر التساؤل والتفنيد المستمرّ لها، فالأطروحات الفكريّة التي أتى بها لم تصبح تقليديّة أو مُتجاوَزة من قبل الزمن الثقافي "العربي" كما يتهمها المفكرون المتجمدون العرب، بل تبقى تساؤلات لا تجد الإجابة الحاسمة عليها وستشكل دوما ومستقبلا الإشكاليّات التي لا يقوى الفكر العربيّ على الخروج منها لفترة قد لا تقلّ عن الخمسين سنة قادمة إن لم يكن أكثر من ذلك لجوهريّة هذه المواجهة في تحديدها لإشكاليّاتها المضادة والمكوّنة للواقع الخاطئ الذي يعايشه الفكر العربيّ منذ قرون عدّة، أو حتى منذ مراحله التأسيسيّة البدئيّة.

وفي المقدّمة التي كتبها عبد الله العروي للترجمة العربيّة نجد الحدّة التي غابت في النّصّ الفرنسيّ في إعادة استجلائه للتساؤلات بعد حدوث كارثة حزيران ١٩٦٧. وبالإمكان اعتبار هذه المقدّمة بيانا راديكاليّا محضا يفتح مرحلة البحث الفلسفيّ في الثقافة العربية وينقلها إلى المستقبل، وهوالمدى النقدي المستقبلي الذي يتضمنه الكتاب. والمقدمة تحمل

إرهاصات للكتابات النقديّة الأساسيّة التي شرع بها العروي لاحقا مثل "العرب والفكر التاريخي" و"أزمة المثقفين العرب" (٧٤).

وفي المقدمة يتجلى وعي يعي نفسه بشكل دائم لكي لا يغفل نمط رقابته التحليليّة للأشياء ولنفسه. ويتجلى فكر ناقد لتأسيسيات الفكر العربي الرّاهن في تخلفيته وجمودته التامة . إذ يقول العروي :"صيرورة الواقع الاجتماعي ، نسبيّة الحقيقة المجرّدة ، إبداع التاريخ ، جدليّة السّياسة:هذه معالم الفكر العصريّ وقوام المجتمع العصري ، عرفها ، حقا، البعض منا وفسّرها ونادى بها ، ولكن المجتمع العربي ككلّ ، منذ القرن الماضي ، يتردد في تبنّيها تبنيّا كليّا. وينكرها المجتمع العربي ، لا في دائرة الأسرة والمسجد والكتاب فحسب ، بل داخل البرلمان والمدرسة العصريّة وحتى في قلب المصنع ، ثم يتردد في عرفانها لا في كتب تراثنا القديم حين يعاد طبعها فحسب ، بل في التأليف المعاصر ، على صفحات الصّحف اليوميّة وشاشة التلفزيون ، وباختصار في ذهن كلّ منا" (٧٥).

وحول الزلزال الكارثي الذي دفن العرب إلى الأبد وأنهى وجودهم السياسي والثقافي داخل التاريخ ، أي زلزال حزيران ١٩٦٧ يحدد العروي بدقة نبوئية - هي الأولى من نوعها في الفكر العربي - الحقيقة التالية فيقول: "لست من أولئك الذين يقولون باستمرار أن في كلّ نقمة نعمة ، لأنّ النقمة هذه المرّة فاقت ، بتكالب أعداء العرب ، كلّ النعم التي يمكن استخلاصها منها. يمكن استدراك نتائج الهزيمة ، لكن الهزيمة ذاتها لا يمكن أن تمحى من أفئدتنا. قال محلل لكتابي ، وهو نزيه الحكيم في مجلة "الكاتب" ، إني توجست النكسة قبل وقوعها ، هذا غير صحيح لأنّي ككلّ عربيّ أمزج دائما التّشاؤم بالترجّي.

" قلتُ منذ سنة ١٩٦٥ أن العرب يتساءلون منذ زمن طويل: من نحن ومن الغير؟ ما العمل وحسب أيّ منطق نحلل الماضي والحاضر ونخطط المستقبل؟ كيف التعبير عن وضعنا الحالي؟ لو حررت الكتاب بعد سنة ١٩٦٧ لغيرت الصّيغ مع الإبقاء على المضمون ولسألت الأسئلة التالية: ١- ما هو تحديد الاستعمار(...) ٢- ما هي الثورة ؟(...) ٣- ما هو واقع أو سرّ المجتمع المتخلف؟ (...) هل لبّ التخلف أن تفضّل الجماعة إنقاذ المطلقات بانتحار الأفراد عوض إنقاذ الأفراد بضياع المطلقات؟ هذه صيغ جديدة للأسئلة التي طرحتها سنة ١٩٦٥ ، والأجوبة التي لخصتها وانتقدتها هل تغيّرت صيغُها ؟. لا.

طلعت علينا بعد الكارثة تتوارى في الأغشية التي أَلِفتاها منذ القرن الماضي. تقدّم الشيخ بعمامته وهو يردّد: غُلبنا بسبب فجورنا وعدولنا عن سامي الأخلاق. جاء الزعيم الشريد صائحا: غُلبنا لأنّ زعماءَنا تفرّدوا بالحكم. وجاء داعية التقنية يطالب بآلات جديدة ومصانع جديدة (...) ولم ينبه سوى القليلون ، إلى أنّ إيمان العدو وشورى العدو وتقنية العدو ربما ذات فائدة وفاعلية ، ولكن تبقى هذه الفاعلية أقل بكثير من عامل رئيسي وجوهري تمتع به العدو وهو تنظيم مجتمع العدو ونفسانية الفرد عند العدو وعدم عبوديّته لأي مطلق ، رغم الظواهر" (٧٦).

و"يقينا أنّ الإخفاقات السياسيّة للأحزاب الماركسيّة ليست ناتجة عن تحليل غير كامل للواقع ، وإنما هي ناتجة عن واقع أن المجتمع العربي لم يستوعب بعد كليا النزعة الليبراليّة ونزعة الدعوة للتقنية ، لأنّ ذلك ليس متعلقا بأيّ عنصر ذاتي ، بأية إرادة إن لم تكن إرادة التاريخ ذاته " (٧٧).

أدونيس:

محاولة أدونيس أكثر شموليّة ، زمنيّا ، من الفكر النقدي للعروي الذي يرصد الواقع المعاصر بفكره وتياراته السّياسيّة متوغلا إلى بناه الماضويّة. فأدونيس يقوم بمسح تاريخيّ عامّ للثقافة العربيّة في كلّ تجلياها ليرصد جوانبها الثبوتية وجوانبها الراديكاليّة ، ففي كتابه التأسيسيّ "الثابت والمتحوّل ، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب" يقوم بكتابة تاريخ فينومينولوجي للعقل العربي مجسدا في النتاج الفكري كله منذ بواكير التاريخ العربيّ - الإسلاميّ وحتى أيّامنا هذه.

وكان المنطلق الأساسي لأدونيس في البداية هو الشعر العربيّ والإبداع الشعريّ ، فعبر قراءته الدّقيقة لكل ما أنتجه العرب من شعر استخلص أنّ الإتباعيّة هي التي تسود وهي التي توجّه الذوق العربي الشعري" (٧٨) ، وإنّ أية محاولة إبداعيّة في المجال الشعري العربي كانت تعايش غربة عميقة وسط التيّار الجمودي والسلفي المغلق السّائد للذهنيّة العربيّة. إذ يقول :" فليس عقل الشاعر أو رأيه هو الذي يقرّر حسن الشعر أو قبحه ، وإنما العادة هي التي تقرّر" (٧٩) .وبما أنّ الشعر جزء من كلّ ثقافيّ عامّ أكثر شموليّة ، فإنّ اهتمام أدونيس قد توجه إلى دراسة البنى الأساسيّة لهذا الكلّ الثقافيّ العامّ والعوامل المحوريّة المتحكمة

بمساره ، فقام بأكبر قراءة تحليليّة نقديّة قد تعرّض لها الفكر العربي لحدّ الآن في كلّ تجلياته الثقافيّة ، من شعر ونقد أدبيّ وتاريخ وسياسة وأنظمة حكم وفقه وتفسير ، وفقه لغة ، وبناء لغة ونحوها ، وعلوم الدين من تفسير وحديث وعلم كلام ، وفلسفة.

وقام كذلك بدراسة لكلّ الحركات السّياسيّة الجذريّة في الإسلام والحركات والنّزعات العقلانيّة في التاريخ العربيّ الإسلاميّ ، ونقيضها من جوانب غير ديناميكيّة وجمودية مطلقة. وقام بقراءة دقيقة للدّين الإسلاميّ متمثلا في نتاجه الثقافي كله بسبب من اكتشافه للهيمنة الضخمة التي مارسها الإسلام على الذهنيّة العربيّة وإسهامه في جعل هذه الذهنيّة ذات بناء ثبوتيّ وماضويّ. وتمثلت جذريّة دراسة أدونيس للدّين الإسلاميّ في تناوله كممارسة إنسانيّة يوميّة وتاريخيّة ، فرديّة كانت أَمْ جماعيّة ، وليس تناوله بالدراسة كبناء ميتافيزيقيّ غيبيّ.

عبر هذه القراءة الشموليّة يتوصّل أدونيس إلى أنّ الثقافة العربيّة قد تحكّم في مسارها محوران الأوّل ثبوتيّ إتّباعيّ مغلق يتَّخِذُ من نموذجه أو نماذجه الماضية مثال أومُثُلا عُليَا لا يمكن تخطيها ، والثاني محور تحوّلي إبداعيّ يثور على البناء الثبوتي السّائد. وهذان المحوران كانا على الدّوام في حالة صراع بين نقيضين ، إلاّ أنّ هذا الصّراع ليس صراعا جدليّا ، إنّما صراع عدائيّ كان التّفوّق فيه للتيّار الثبوتيّ الاتباعيّ المؤمن بشكل مطلق بنموذجيّة سلفيّته وماضيه. وهذا التّفوّق جاء عبر كون هذا التّيار منبثق ومعزّزٌ بالدّين ثمّ أنّه استخدم العنف والقمع المباشر ضدّ التيار الإبداعيّ ، ولذلك ظلّ الإتباع والثبوت سائدا حتى وقتنا الحاضر وهو الطابع الغالب في ثقافتنا المعاصرة التي تمتاز بالرّكود والتخلف المطلق . فيذكر : "إنّ هذه الثقافة ، أي الثقافة العربيّة المعاصرة ، تدخل في مرحلة تاريخيّة لا يحدث فيها ، إبداعيّا ، أيّ جديد. مرحلة انتهاء: انتهاء العمل الخلاق والفكر الخلاق و"الباقي" – هذا الذي نسميه اليوم ، الثقافة العربيّة ، إمّا أنّه " ثقافة الجامعة " ، وهو ركاميّ، تكراريّ ، هامشيّ ، وإمّا أنّه "ثقافة الإعلام" ، وهو تبسيطيّ – سطحيّ – أي تجهيلي" (٨٠).

بهذه الجذريّة والشموليّة يتعامل أدونيس مع الواقع الفكريّ العربيّ الغارق في تناقضاته التخلفيّة. وكتابه "الثابت والمتحول" يشكل مع كتابات العروي التأسيس العلمي لبدايات مرحلة نقدية فكرية ذات فلسفة جديدة في الفكر العربي ، تُبنى عليها حاليا ويمكن أن يبنى

عليها في المستقبل تراكم فلسفي نظري جديد من شأنه أن يبلور فكرا نقديا خاصا بالثقافة العربية ، بمستوى النضوج المنهجي للفكر النقدي الغربي.وكتـــاب أدونـــيس " الثابـــت والمتحول " قد أنجز صدوره كاملا في أجزاءه الثلثة خلال عقد السبعينات من القرن الماضي (إي العشرين) ، ومنذ ذلك الوقت حتى الآن تراكمت اعمال نقدية أخرى ، قد تستحق دراسة بحثية خاصة ، أما تركيز في هدا البحث على هذين التيّارين النقـــديين (أي تيـــار العروي وتيار أدونيس) فق تم بحافز منهجي هو تأسيسيتهما الجذرية لفكر نقدي وسبقهما زمنيا على غيرهما في هذا التأسيس ، إضافة إلى اتسامهما بقدرة نظرية ، بفضـــل بنائهمـــا النقدي المنهجي العنيف في تناوله للموضوع وحداثة تماسك البنيـــة المُشَـــكِّلة لمنظورهمـــا المنهجي. فمن شأن هذه التأسياسية أن تكون مقدمة لأرضية منهجية لفكر نقديّ داخـــل الثقافة العربية على صعيد المستقبل داخل فروع معرفية أخـــرى للثقافـــة العربيـــة أكثـــر تخصصا بحكم شدة التطور التخصصي التقني للعلوم المحضة أو الإنسانية في اللحظة العالميـــة المعاصرة.

لكن تبقى عملية تأسيس فلسفة نقدية " عربية " بمستوى الفلسفة النقدية الغربية بسبقها للمستقبل ، تبقى عملية مستحيلة على الثقافة العربية المعاصرة في لحظة الانهيار التراكمي المتدفق الذي تعيشه الآن أو بالأحرى تموته الآن ، وما هذه المقارنة بين الفلسفة النقدية الأوربية وحياها الحالية ومنذ الآن داخل المستقبل ، وبين المحاولة النقدية العربية إلا لتأكيد شيء واحد هو استحالة المقارنة ، ولذا ينبغي الإقرار الآن بأن هذه الدراسة ليست ولم تكن مقارنة ، إنما محض تساؤل فقط .... تساؤل لكي لا يكون للفضـــاء الفلسفي نهاية في الغرب ، تساؤل يثبت استحالة المقارنة .. ويبقى محض تساؤل فقط.

مراجع وملاحظات

١ - هربرت ماركوز: "العقل والثورة ، هيجل ونشأة النّظريّة الإجتماعيّة" ترجمة د. فؤاد زكرياء – الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنّشر. القاهرة ١٩٧٠. ص ٢٠.

b -Herbert MARCUSE : «ACTUELS» Edition Galilée. Paris 1976 p102.

c - Géza ROHEIM :"PSYCHANALYSE ET ANTROPOLOGIE, CULTURE-PERSONNALITE-INCONSCIENT". Traduit de l'anglais par Marie MOSCOVICI. Ed. Galimard. TEL. Paris. 1967.

d - WILHEM REICH :" DIE SEXUALITAT IM KULTURKAMPF, ZUR SOZIALISTASCHEN UMSTRUKTURIERUNG DES MENSCHEN". Traduction française :" La révolution sexuelle, pour une autonomie caractérielle de l'homme". Paris. 1969.

Voir également :

WILHEM REICH : "L'IRRUPTION DE LA MORALE SEXUELLE, ETUDE DES ORIGINES DU CARACTERE COMPULSIF DE LA MORALE SEXUELLE". Traduit de l'allemand Pierre KAMNITZER. Edition Petite Bibliothèque. Payan. Paris. 1972.

WILHEM REICH : "LA FONCTION DE L'ORGASME". Traduction de l'anglais revue et corrigée par l'auteur. L'Arche Editeur. 2ème édition. Paris. 1970.

e - WILHEM REICH : "DIE MASSEN PSYCHOLOGIE DES FASCH'ISMUS". Traduction française : "La psychologie de masse du fascisme". Traduction de l'allemand par Pierre KAMNITZER. Payan. Paris. 1972.

Voir également :

WILHEM REICH : "MENSCHEN IM STAAT". Traduction française : "Les hommes dans l'état". Traduit de l'Allemand par Dagmar DEISEN. Edition Payan. Paris. 1978.

٦ - أريك فروم :"الخوف من الحرّيّة". ترجمة ذوقان قرطوط ، دار الآداب ، الطبعة الأولى. بيروت ١٩٧٢. ص ٢٦ -

٧ - المرجع السّابق ، ص ٢٧.

٨ - إريك فروم: "ثورة الأمل" ، ترجمة ذوقان قرطوط ، دار الآداب ، الطبعة الأولى. بيروت ١٩٧٢. ص٦٩.

٩ - "العقل والثورة ، هيجل ونشأة النّظريّة الاجتماعيّة". ص ١٧.

j André VERGEZ : «MARCUSE» Edition PUF. Paris 1970 pp 6-7.

k « ACTUELS ». p98.

l Jean ELLENSTIN : «UNE CERTAINE IDEE DU COMMUNISME». Julliard. Paris. 1979. Dialogue avec Marcuse. p130.

m Ibid. p125.

n Ibid. p126.

o Ibid. p134.

١٦ - هربرت ماركوز: "الانسان ذو البعد الواحد" ، ترجمة جورج طرابيشي. دار الآداب. بيروت. الطبعة الثالثة ١٩٧٢. ص ٨٢.

١٧ - المرجع السّابق ، ص ٢٩.

r « ACTUELS ». p96.

١٩ - " العقل والثورة ، هيجل ونشأة النّظريّة الإجتماعيّة". ص ٢٩٤.

٢٠ - المرجع السّابق. ص ٢٩٤-٢٩٥.

u Herbert MARCUSE:« COUNTER-REVOLUTION AND REVOLT ». Beacon Press Boston. 1972. p99.

v Herbert MARCUSE :« CULTURE ET SOCIETE ». Traduction de Gérard BILLY, Daniel BRESSON et Jean-Baptiste GRASSE. Les Editions de Minuit. Paris. p 329.

w Alain J. CHOEN : « MARCUSE, LE SCENARIO FREUDO-MARXIEN ». Psychothèque. Edition Universitaire. Paris. 1972. p37.

x Ibid. p٣١.

y Herbert MARCUSE:« THE AESTHETIC DIMENDION, TOWARD A CRIRIC OF MARXIST AESTHETIC » Beacon Press Boston. 1978. p 72.

٢٦- هربرت ماركوز:"الماركسيّة السوفياتيّة" ، ترجمة جورج طرابيشي ، سلسلة السّياسة والمجتمع ، دار الطليعة ، بيروت. بدون تاريخ ، ص ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

aa Herbert MARCUSE:« EROS AND CIVILIZATION : A philophical inquiry into Freud. 1955.

bb Gilles DEULEUZE : « LA PHILOSOPHIE DE KANT ». Edition de Minuit. Paris. 1963.

cc Gilles DEULEUZE : « NIETZSCHE ». Edition PUF. Paris. ١٩٧١.

dd Gilles DEULEUZE : « LE BERGSONISME ». Edition PUF. Paris. 1966.

ee Gilles DEULEUZE : « PRESENTATION DE SACHER MASOCH ». Edition de Minuit. Collection 10/18. Paris.1971.

ff Gilles DEULEUZE : « L'IDEE D'EXPRESSION DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA ». Edition de Minuit. Paris. 1968.

gg Gilles DEULEUZE : « DIFFERENCE ET REPETITION ». Edition PUF. Paris.1968.

hh Gilles DEULEUZE : « LOGIQUE DES SENS ». Edition de Minuit. Paris. 1969.

ii Gilles DEULEUZE : « PROUST ET LES SIGNES ». Edition PUF. Paris. 1970.

jj Gilles DEULEUZE et Félix GUATTARI : « KAFKA POUR UNE LITTERATURE MINEURE ». Edition de Minuit. Paris. 1975.

kk Gilles DEULEUZE et Claire PARNET : « DIALOGUES ». Edition Flammarion. Paris. 1977. p 57.

ll « DIFFERENCE ET REPETITION ». p29.

mm « DIALOGUES ». p 92.

nn « L'IDEE D'EXPRESSION DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA ». p 73.

oo « NIETZSCHE ». p 9.

pp LA QUINZAINE LITTERAIRE du 1er au 15 Mai 1972. p 3.

qq LE NOUVEL OBSERVATEUR n°391. du 14 Mai 1972. p 68.

rr Gilles DEULEUZE et Félix GUATTARI : « CAPITALISME ET SHIZOPHRENIE. L'ANTI-OEDIPE ». Edition de Minuit. Paris. 1972.

ss LE NOUVEL OBSERVATEUR : Ibid. p 68.

tt LA QUINZAINE LITTERAIRE. N°143 du 16 au 30 Juin 1972. p 78.

uu L'ARC DEULEUZE. N°49 Mai 19723. p 48.

vv LA QUINZAINE LITTERAIRE. N°143. p 15.

ww Ibid. p15.

xx Ibid. p15.

yy Michel CROSSOLE : « DEULEUZE » Série Psychothèque. Edition Universitaire. Paris. 1973. p79.

zz L'ARC DEULEUZE. p 48.

aaa L'ANTI-OEDIPE ». pp 7-15.

bbb Ibid. p39

٥٥- رفاعة رافع الطّهطاويّ: الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمّد عمارة. الجزء الثاني: "السياسة والوطنيّة والتربية" ، "تلخيص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النّفيس بإيوان باريس". المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر. بيروت ، ص ص ٩-٢٦٦

٥٦- المرجع السّابق. "المرشد الأمين للبنات والبنين" ص ص ٢٦٩-٧٦٧

٥٧- المرجع السّابق. ص ص ٤٢٠ – ٤٢١.

٥٨- المرجع السّابق. ص ٤٤٧.

ggg Anouar ABDEL-MALEK : « La pensée politique arabe contemporaine » Seuil. Paris. 1970. p46.

٦٠ – نوربير تابييرو : " الكواكبي ، المفكر الثائر. ترجمة علي سـلامة. منشـورات دار الآداب ، بيروت. كانون الأول. ١٩٦٨ ، ص٢٤ hhh

iii Abdallah LAROUI : « La crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historisme » François Maspero, Paris 1974. p134.

الترجمة العربيّة الواردة في النّصّ مأخوذة من التّرجمة العربيّة للكتاب : "عبد اللّه العروي، أزمة المثقّفين العرب ، تقليديّة أم تاريخانيّة ؟. ترجمة ذوقـان قرطـوط. المؤسّسـة العربيّـة للدّراسات والنّشر. بيروت. الطّبعة الأولى ١٩٧٨ ، ص ١٠٧.

٦٢– هذه الصّفة لازمت كتابات ميشيل عفلق كلها وخاصّة "في سبيل البعث" وهو مجموعة مـن المقالات التي نشرت في الصّحف كخواطر ثمّ جمعت في الكتاب الذي اتخذ منه "حزب" البعث إنجيلا إيديولوجيّا. وهذا التّوفيق اللامتجانس تمثل في كتب عفلق الأخرى "نقطـة البدايـة" ، "معركة المصير الواحد" التي تتكوّن من مجموعة المقالات والخطب والكلمات الـتي ألقيـت في مناسبات متفرّقة ولا تشكّل أيّ بناء فكريّ يصلح لإقامة حزب. والتنظير النّاقص رافق كـلّ المحاولات "التنظيريّة" لتنظيم البعث العربيّ الإشتراكيّ حتى في أكثر محاولاته "نضوجا" والـتي تمّت على يد الدّكتور إلياس فرح لم تنجح في تكوين إيديولوجيّة قوميّة. ولذلك بقي تنظـيم البعث ، تنظيما أو "حزبا" بدون إيديولوجيّة بل ذا أهداف صحفية وفضفاضة جدّا وشعارات عامّة مثل الوحدة والتحرّر... إلخ ، على عكس الكتابات التنظيريّـة ذات القـوّة الفكريّـة المُسهمة في البناء الإيديولوجيّ الشامل للأحزاب الإسلاميّة أو الماركسيّة.

هنالك من يعتبر أن بعض الأدوار التي تقوم بها الجيوش في البلدان العربيّة ، أدوارا إيجابيّة ومسهمة في حركة التحرّر kkk الوطني أو في التحديث ، ومن هذا الأداء انبثقـت التجربـة السياسيّة – العسكريّة في عدم دقّتها بل نقيضها بسبب الإخفاق المطلق الذي لحق بالمشـروع السّياسيّ المتبنى من قبل الأنظمة العسكريّة. أنظر :

A – أنور عبد الملك :" الجيش والحركة الوطنيّة". ترجمة حسن قبيسي. دار ابن خلدون. لبنان – بيروت. بدون تاريخ.

B - Bernard VERNIER : «Armée et politique au Moyen-Orient, Payot. Pari 1966.

٦٤ – هذا ما يوضحه التناقض الفكري الصّارخ لأعضاء اللجنة العليا لتنظيم الضّبّاط الأحـرار في الجيش المصري ثمّ في الجيش العراقي. التنظيمان اللذان خطّطا ونفّذا انقلابا ٢٣ يوليو ١٩٥٢ في مصر ، وانقلاب ١٤ تمّوز ١٩٥٨ في العراق.

٦٥ – على سيل المثال لا الحصر نورد هناكتابات عصمت سيف الدولة ومطاع صـفديي ونـديم البيطار وعبدالله الريماوي والصحفي المصري الناطق بلسان عبد الناصوالذي حوّل في كتاباتـه الصحفةزلزال كارثة هزيمة حزيران عام ١٩٦٧الذ سلم عبد الناصر خلالهل مدينةالقد وكـل سيناء إلى السرائيلييناعتبر هذا الصحفي ان هذه الكارثة التي الهت وجـود العـرب في العالـة

بعتبرها هو نصرابدون انيحدد ما هي المواصفات لنصر لدولة خوجت من الحرب محطمة كليا واراضيها محتلة والقدس قد سلمها سياسي عبي إلى دولة إسرائيلبعد ان كانت بيد المسلمين لمدة ألف عام.

٦٦ - مكسيم رودنسون: "الماركسية والعالم الإسلامي"، ترجمة كميل داغر ، دار الحقيقة ، الطبعة الأول كانون الأول ، بيروت ١٩٧٤ ،ص.١١.

٦٧- عبدالله العروي : مقدمة الطبعة العربية لكتاب "الإيديولوجية العربية المعاصرة" ، ترجمة محمد عيتاني ، دار الحقيقة ، بيروت ، تشرين الأول - أكتوبر ١٩٧٠ ص ص ١٥ - ١٦.

٦٨ - المرجع السابق ، ص.١٨.

٦٩ - المرجع السابق ، ص ٢٢.

٧٠ - أدونيس : " فاتحةلنهايات القرن ، بيانات من أجل ثقافة عربية جديـــدة " ، دار العـــودة ، بيروت ، الطبعة الأولى١ - ٣ - ١٩٨٠ ، ص ٢٥٩.

٧١ - المرجع السابق ، ٢٦١ - ٢٦٢.

٧٢ - الإيديولوجية العربية المعاصرة " ، ص ص ١٧ - ١٨.

٧٣ - المرجع السابق ، ص ١.

٧٤ - أن كل الكتابات اللاحقة لعبد الله العروي يحمل محتواها منظورا نقديا جذريا مـــن خـــلال منهجيتها ونسقها التعاملي مع موضوعاتها ، مثل كتابه " تاريخ المغرب ، محاولة للتركيب ".ثم كتبه اللاحقة : " مفهوم الإيديولوجيا"، و"مفهوم الدولة" ، " مفهوم الحرية".... " الأصـــول الاجتماعية والثقافية للقومية المغربية ١٨٣٠ - ١٩١٢ " وكتب أخرى .... غـــير أن عملـــه الفلسفي النقدي التحليلي في كتابيه: " العرب والفكر التاريخي " و" أزمة المثقفين العرب " ، علاوة على " الإيديولوجية العربية المعاصرة " كانت هي الكتب التأسيســـية في بنـــاء قاعـــدة فلسفية للفكر النقدي داخل الثقافة العربية المعاصرة فهي أول محاولة عقلانية جذرية تنطلق من حافز يدرك ضرورة فلسفية تفتقر إليها الثقافة العربية هي ضرورة التفكير بشكل آخر رافـــض للشكل المُحَنْط لل- " فكر " العربي المعاصر.

٧٥ - " الإيدولوجية العربية المعاصرة " ، ص ٢١ .

٧٦ - المرجع السابق ، ص ص : ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ .

٧٧ - المرجع السابق ، ص ٢١٩ .

٧٨ - أدونيس : " الثابت والمتحول ، بحث في الإتباع والإبداع عند العـــرب " ، الجـــزء الأول : " الأصول " ، دار العودة ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٧٤ ، ص ١٨ .

٧٩ - المرجع السابق ، ص ٥٣ .

٨٠ - " فاتحة لنهايات القرن .ص ١٩٤ .

صدر للمؤلف

١ - مدرسة فرانكفورت

مركز الإنماء القومى - بيروت ١٩٨٧ .

٢ - العراق : فى أصول النظام العسكرى (باللغة الفرنسية) .

دار لارمتان - باريس ١٩٨٩ .

٣ - الجنون الشرقى (رواية) .

مكتبة مدبولى - القاهرة ١٩٩٠ .

٤ - حرب الفضاء ونظرية الأمن الإسرائيلى .

دار الصلاح - القاهرة ١٩٩١ .

٥ - الخصوصية الاستراتيجية للعالم العربى .

الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٢ .

٦ - العالم الإسلامى فى الاستراتيجيات العالمية المعاصرة .

بيروت ١٩٩٨ .

٧ - الخوف من الكتابة .

الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ٢٠٠٣ .

٨ - القمع والصورة .

مكتبة مدبولى - القاهرة ٢٠٠٤ .

تصميم الغلاف : درساف

نهايات الفضاء الفلسفي

الفلسفة الغربيّة بين اللّحظة الآنيّة والمستقبل

غدت في الغرب الآن مفردات مثل "الحداثة" ، "ما بعد الحداثة" ، "ما بعد العولمة" مفردات بالية ليس لها معنىً تأتي أصداؤها من الماضي السّحيق. إذ أدرك الفلاسفة الغربيون أن العالم في لحظته الحالية يعيش داخل المستقبل، وفلسفتهم عاشت دائما منذ مراحلها القديمة الأولى داخل مستقبل آت . لحظة الإدراك هذه تمت خلال السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وهي فترة ذروة الفلسفة الأوربية منذ أكثر من إلفي عام. أنها لحظة كشف فلسفي أدركها قلة من فلاسفة دون غيرهم، هم الذين يقدمهم هذا الكتاب كخلاصة للفلسفة الغربية المعاصرة وكخلاصة للخلاصة التي دامت عالميّا أكثر من عشرين قرن كي تبلغ إدراك الحقيقة كالومضة التي تلخص تاريخا برمته من وعي الإنسان . لم يعد الماضي موجودا، بالنسبة للفكر الأوربي ، إلا كلحظات فلسفية مضيئة لدى بعض الفلاسفة ومحض تراكم لأجل تهيئة المستقبل . هنا تحتم وضع نهاية لفضاءٍ فلسفيٍّ ماض عاش في أوربا مئات السنين كي يكتشف نفسه داخل أفق فلسفي مفتوح على فضاء آخر دون حدود. فضاء أدرك الفلاسفة الغربيون أن مكانه داخل المستقبل الذي تنبئوا به وأخذوا يشيدونه في كتاباتهم الآنية. بينما الثقافات السائدة في البلدان الأخرى تراوح داخل ماضيها السحيق وكأنها غير موجودة داخل هذا العالم . فالمواجهة لم تعد مواجهة ثقافات بل مواجهة مع المستقبل. هنا تكثف جهد الفلاسفة الغربيين الآن في اجتياز عتبة المستقبل، وتمت نهايات الفضاء الفلسفي المعاصر .

هذا الكتاب يرصد احدث محطات الإنتاج الفلسفي الغربي مُقدما فلاسفة كتبوا المستقبل منذ الآن. كشف فلسفي جديد يقدمه المؤلف بعد: "مدرسة فرانكفورت" ، "الخصوصية الإستراتيجية"، " الخوف من الكتابة" ، "القمع والصورة"، كتب رصدت دوما مواضيع جديدة .

بحث يخص كل جوانب تفكيرنا المعاصر يقدمه هذا الكتاب .

الناشر